


KÖPRÜLÜ KÜT.
830



شرح طوالع للعبري

النفيس وعاها جم هوس

رحم الله امرأ فهم ما يقال وقال احسن المقول

القول الحسن صدقة

لا اله الا الله محمد رسول الله

الله هو الحي القيوم
القهار الوهاب
الكريم الفتاح



هذا شرح الطوالع العبيدي

صحح

من متعلقات



هر كه تيغ دارد دست آن مه
كرد نهايم الحكم

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير
أحمد الله حمدا يتقاصر عن إدراك غايته عقول العقلاء ويعجز عن بلوغ
نهايته ألسنة الفصحاء، وأصلي على نبيه محمد مبلغ الأنباء وخاتم الأنبياء
وعلى آله وأصحابه النجباء ما طلع النجم من أفق السماء ونجم الطلع من البسيطة
الغبراء وبعد فإنه لما كان شرف العلم بشرف معلومه ووثاقة براهينه
وشدة الاحتياج إليه كان علم الكلام أشرف العلوم لكون معلوماته
وهي ذات الله وصفاته وكيفية أفعاله أشرف المعلومات وبراهينه القاطعة
وحججه الساطعة لكونها مؤلفة من مقدمات ضرورية أو منتهية إليها تأليفا
يقينيا ولزوم المطلوب عنها بالضرورة من أقوى الآيات والبينات
واحتياج الناس وسائر العلوم الدينية إليه أشد وأظهر أما الأول
فلكون السعادة الأخروية منوطة بالإيمان بالله واليوم الآخر والأنبياء و
بانتظام أحوال العالم المتوقف على الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب
وكل ذلك لا يصير حاصلا إلا بتحصيل هذا العلم وأما الثاني فلأنه
لا يتم الخوض بدونه في سائر العلوم الدينية إذ ما لم يثبت أن للعالم صانعا
حيا عالما قادرا مكلفا لم يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في
علومهم فالخائض فيها بدونه كبان على غير أساس وإذا سئل عما هو عليه
لم يقدر على إيراد حجة وقياس ومن جملة ما صنف في هذا الفن كتاب الطوالع
المنسوب إلى الإمام العلامة أقضى القضاة والحكام أفضل أفاضل الأنام
ناصر الملة والدين إمام الإسلام والمسلمين عبد الله بن أبي القسم عمر البيضاوي
تغمده الله بغفرانه وأسكنه فراديس جنانه وهو وإن كان في هذا العلم
نهاية وللطالبين لطالبها غاية فإنه مع كونه وجيز الألفاظ حاو
لخلاصة أفكار المتقدمين وشامل لزبدة آراء المتأخرين ومرشد إلى
أغراض الطلاب وموصل كامل الأذهان إلى نكت قواعده بأيدي أولي الألباب
إلا

إلا أن لباب فحواه لا يدرك وقانون أمره لا يصير محصولا ولا يملك
بصعوبة ألفاظه وشدة إغلاقه ادمو في الإشارة ببيانه الفرائد لطائف
الملوحات بعباراته إلى غور معانيه كما قيل شعر إلى غور المعاني
بلفظه تحت إلى المشتاق بالحظ رموز والمحصورون شقهم بهذا الكتاب
وحسن ظنهم بي قد طال إلحاحهم علي في أن أشرح له شرحا بسيطا جامعا

للفوائد وسيطا مهذبا عن الزوائد لا بالطويل فيمل ولا بالمختصر فيخل
إلا أنه بحيث يفصل ما أجمل ويحل ما أشكل ويفتح مشكلاته ويوضح
معضلاته ويشمر الحزم إلى الإقدام ويستوضح ما وجد له القبول وعليه
الإقدام فاعتذرت بأن هذا الكتاب قد تعرض لتحليل تركيباته
بعض الطلاب وتشمر لتميز قشره من اللباب فهو بذلك كاف في تحصيل
الطالب واف فالالتزام علي أن أكتب عليها شرحا فائدة زائدة يكون
تعرضا للحرمان بلا فائدة فقالوا إن هذا الكتاب مهرة لم تركب
ودرة لم تثقب وكنز مخفي وسر مطوي إذ وجوه أبكار مخدراته بعد
في القناع والله نعم ما قدروا على الاقتناع فطوينا منشور ذلك الشروع
طيا إذ ما مثلها إلا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم
يجده شيئا فلما تكرر السؤال وزاد وكاد أن ينحرفوا عما هم عليه من
الوداد لم أر الشيخ بعلمهم بدا حتى كونوا لنا ودا فشرحته أثناء

المحاورة مع الأصحاب من غير استعانة بكتاب فجاء كما يرتضيه الأوداء
وإن يسخط من في قلبه داء وصادف قليل من الحق: الاشتهار كالشمس
في الرابعة من النهار فلما تم خلعته القوم وتحلى بين يوم أنسان
أتحف به حضرة هي عين الجنان نزهة وضياء عين السماء رفعة
سنا في حضرة المولى المعظم والمخدوم الأعدل الأعظم نظام الممالك
ملجأ الضعفاء عز رضا المالك الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية الحاوي

للرياسين الدينية والدنيوية شهاب الحق والدين ملجأ الافاضل في العالم مباركشاه المجل البحر الخضم بفضله والغاديات بيمن سخايه فلتخضع السادات دون سريره لخضوع تعال الارض دون سمايه لا زالت رياض الفضل به ناضرة وحدايق محاسنه زاهرة واعلام باسمه حتى سعى طول الدهر برسمه اذ هو لعمر الله انضا به لا مكرمة الا هو لها حايز ولا محمدة الا هو بها فايز متعين في هذا العصر بانه متعين بتربية العلم واهله فلا سلب الله اهل الفضل ظله ولا اعدمهم انعامه وفضله ويرحم الله عبدا قال آمين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر ولما كانت الشروح لا تذكر الا بالاضافة الى المتون لم افرد له اسما وها انا اشرع في حل الكتاب متوكلا على الملك الوهاب وملهم الصواب فانه المرجو واليه المآب

قال وبعد **اقول** مقصود الكتاب مرتب على مقدمة اعني ما يتوقف عليه المباحث الآتية الكلامية وهو المباحث المتعلقة بالنظر وعلى ثلثة كتب الاول في الممكنات الثاني في الالهيات الثالث في النبوات لان البحث عنه ان كان عما يتوقف عليه المسايل الكلامية فهو المقدمة والا فان كان عن الممكنات فهو الكتاب الاول والا فان كان عن الواجب وما يتعلق به فهو الكتاب الثاني والا فهو الكتاب الثالث وفيه نظر **قال** اما المقدمة **اقول** انما كانت المباحث المتعلقة بالنظر مقدمة للمباحث الكلامية الآتية لان المسايل الكلامية انما يحصل بالعلم بصحة النظر المثبت لها وفساد النظر المثبت لما ينافيها ولا يحصل الوقوف عليهما الا بعد العلم بالمباحث المتعلقة بالنظر فلا جرم كانت مقدمة للمقصود **قال** الفصل الاول **اقول** المراد بالمبادي ههنا ما يتوقف عليه مباحث النظر وهو التعقل واقسامه وماهية النظر واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان تعقل الشيء من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا وتعقل الشيء مع الحكم عليه بالنفي او بالاثبات يسمى

تصديقا والحكم اسناد امر الى آخر وهذا يوجب ان لا يكون تصور الطرفين تصورا وان يشعر بان المحكوم عليه فقط مع الحكم يسمى تصديقا وذلك مما لم يذهب اليه احد ويناقض ما ذكره في مثال التصديق البديهي اذ يشعر ذلك بان التصديق هو الحكم فقط بل الحق ان الصحيح ما ذكرناه في الايضاح وكل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله في العقل على نظر ومثالها له من التصورات تصور الوجود والعدم ومن التصديقات الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر ومثالها له من التصورات تصور الملك والجن ومن التصديقات العلم بحدوث العالم وقدم الصانع واعلم انه لو مثل التصور الضروري بتصور الحرارة والبرودة لكان اولى لانهم اختلفوا في بداهة الوجود والعدم وانما انقسمت التصورات والتصديقات الى البديهي والكسبي اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية اي بديهية لما جهلنا شيئا لما عرفت من تفسير البديهي لكنا نفتقد كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل بديهيا ولو كانت باسرها مكتسبة لما حصلنا على شيء من المطالب النظرية سواء كان ذلك الشيء تصوريا او تصديقيا اذ لو حصل لنا مطلوب نظري فذلك انما يمكن اكتسابه من معارف اخرى سابقة عليه في العلم فلو كانت تلك المعارف باسرها مكتسبة لزم استناد كل من تلك المعارف الى غيره ليكتسب منه وحينئذ يكون الموصوفات المستندة اليها المعارف اما متناهية او غير متناهية فيلزم الدور على التقدير الاول لانقطاع الاستناد مع ضرورة العود والتسلسل على التقدير الثاني وهما محالان لكنا نعلم كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل كسبيا واذا بطل القسمان ثبت انقسام كل من التصور والتصديق الى البديهي والكسبي وكسبي كل قسم انما يكتسب من بديهيه بالنظر والنظر ترتيب امور معلومة سواء كانت تصورات او تصديقات على وجه يؤدي ذلك الترتيب الى استعلام ما ليس بمعلوم

قوله والنظر ترتيب امور لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى النظر

مثاله في التصورات ترتيب تصور الحيوان وتصور الناطق المؤدي

الى استعلام الانسان وفي التصديقات ترتيب قولنا العالم متغير وكل

متغير حادث المؤدي الى استعلام قولنا العالم حادث وانما قال على وجه

يؤدي اذ التصورات المعلومة لا يكون مؤدية الى استعلام التصورات

المكتسبة كيف ما اتفق وكذا التصديقات بل لا بد من ترتيب خاص ليكون

مؤدية الى النظريات فقوله هنا احتراز عن النظر الفاسد قيل لما هذا التعريف

يشتمل على العلل الاربع التي هي الفاعل والمادة والصورة والغاية لان الترتيب

يدل على المرتب وهو الفاعل والامور المعلومة التي فيها الترتيب هي المادة ونفس

الترتيب هي الصورة واستعلام ما ليس بمعلوم هو الغاية وتلك الامور المرتبة

ان كانت موصلة الى استعلام تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا وان

كانت موصلة الى استعلام تصديق مجهول سميت حجة ودليلا **قال**

الفصل الثاني **اقول** قد عرفت ان الموصل الى

التصور يسمى قولا شارحا ومعرفا وقال بعض المتاخرين معرف الشيء ما تستلزم

معرفته معرفة الشيء سواء كان بعض اعتبارا بانه او بكنهه فيكون العلم بالمعرف

سابقا على العلم بالمعرف اي يكون المعرف اجلى اذ لو كان العلم بالمعرف سابقا

او كان معه لم يكن معرفة سببا لمعرفة المعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي له في

الجلاء والخفاء لاستحالة كون احدهما اجلى من الآخر كما قيل الزوج عدد ليس بفرد

فانه ليس بفرد يساوي الزوج في الجلاء والخفاء ولا يعرف الشيء بنفسه لاستحالة

ان يكون الشيء اجلى من نفسه ولا فرق بين كون المعرف نفس الشيء فقط او مع غيره

مثل قولنا في تعريف الحركة انها نقلة وفي تعريف الانسان انه حيوان بشر فان

النقلة هي الحركة والبشر هو الانسان ولا يعرف الشيء بالاخفى منه لاستحالة كون

الاخفى من الشيء اجلى منه سواء توقف معرفة المعرف على معرفة الاخفى مرتبة واحدة في تعريف

الشمس بانه كوكب نهاري وتعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس او توقف عليه

مراتب

وينبغي ان يجتنب في التعريفات عن التكرار من غير ضرورة او حاجة
سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة
مجتمعة من الآحاد والمجتمعة من الآحاد نفس الكثرة او بعض
اجزاء الحد مثل الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان
لو حذف منه الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ه

مراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم

بمتساويين ثم تعريف المتساويين بانهما الشيئان اللذان لا يفضل احدهما على

الآخر ثم تعريف الشيئين بانهما الاثنان او لم يتوقف معرفة الاخفى على المعرف

بل على غيره مثل قولنا النار ذكر شبيه بالنفس فان النفس عند العقل اخفى

من النار ولم يتوقف معرفتها على معرفة النار وينبغي في التعريفات ان يقدم

الجزء الاعم على الاخص لشهرة الاعم وظهوره عند العقل لكثرته ويجتنب

عن استعمال الالفاظ الغريبة الواضحة الدلالة على المطلوب وعن الالفاظ

المجازية لفوات فهم المقصود من التعريف اذ ربما يحوج الى الاستفسار مرة

اخرى ويجتنب ايضا عن التكرار في اللفظ سواء كان المكرر نفس الحد مثل

ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمع من الوحدات هي

الكثرة وكان المكرر بعض الحد مثل ان يقال الانسان حيوان جسماني

ناطق فقوله جسماني مكرر لان بعض الحد وهو الحيوان اي ما يدل عليه تضمنا نعم

يجوز التكرار اذا دعت اليه ضرورة وذلك في تعريف المتضايفين فانه يجب

ان يعرف كل منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين لتحصيل

العقل منهما ويحصل البيان بما يراد تعريفه مثل ان يقال في تعريف الاب

بانه حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك اي من

حيث انه حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه فالحيوان هو الاب

والشخص الآخر من نوعه هو الابن ويتولد من نطفته هو السبب لكونهما متضايفين

وقولنا من حيث هو كذلك تكرار لما سبق وهو ضروري ليحصل البيان

بما يراد تعريفه وهو الاب اذ الابوة لا يتحقق الا من هذه الحيثية ويجوز

التكرار ايضا اذا دعت اليه حاجة كقولهم في تعريف المركب من الذات

والعرض الذاتي كالانف الافطس فانه اذا سئل عن الفطس يجاب بانه انف

ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف مكررا فيها

التكرار

ظ تحصيل الحاصل وان كان معلوما من وجه مجهولا من وجه فكذلك لان الوجه
المعلوم غير الوجه الغير المعلوم فما هو معلوم يمتنع طلبه لاستحالة
تحصيل الحاصل وما هو مجهول فكذلك لاستحالة التوجه
نحو ما لم يخطر بالبال ٥
لانه يشترك بينهما وبين غيرهما المشترك
من الشيئين لا يميز احدهما عن الاخر ٥

انما ساغ للحاجة فحيث ان التعريف لا يتصور بها الا بذلك اذ لو قيل في جوابه
انه ذو تقعير لا يكون كافيا لجواز ان يكون حالك التقعير غير مختص بالدال فان
قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة اذ المسؤل عنه فيهما ان كان هو المعروض
فقط فلا احتياج الى التكرار ولا ضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار
ضروري في محل الحاجة ايضا والا اختل التعريف قلت الفرق بينهما هو ان
التكرار الضروري هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا والتكرار الحاجي
هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف حسنا تاما اذ حاز ان تقال في تعريف الانف الافطس
هو شيء ذو تقعير لا يكون التقعير الا في الانف **قال** الثاني في اقسام المعرف
اقول معرف الشيء لو كان اخص منه لم يشمل جميع افراده ولو كان
اعم منه لم يميز افراده عن غيرها فلا بد وان يساويه في العموم والخصوص ليشمل
جميع افراد المعرف ويميز تلك الافراد عن غيرها وح فلا يخلو من ان يكون المعرف
داخلا في المعرف او خارجا عنه او مركبا من الداخل والخارج فالاول وهو ان يكون
المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون جميع اجزاء المعرف اعني المادية والصورية وهو
الحد التام كتعريف الانسان بالحيوان الناطق او لم يكن جميع اجزاء المعرف بل بعض
اجزائه المساوي له اذ يتكلم على تقدير مساواة المعرف للمعرف في الصدق وهو
الحد الناقص كتعريف الانسان بالجسم الناطق والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا
من المعرف وهو الرسم الناقص كتعريف الانسان بالموجود الضاحك والثالث وهو
ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج فان كان المميز داخلا والمشترك خارجا
سمي حدا ناقصا ايضا كتعريف الانسان بالماشي الناطق وان كان بالعكس بان
يكون المميز خارجا والمشترك داخلا كما اذا تركب من الجنس والخاصة سمي رسما
تاما كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك وفيه نظر اذ يلزم ان يكون تعريف الانسان
بالجسم الضاحك رسما تاما وليس كذلك اذ الرسم التام هو المركب من الجنس
القريب والخاصة واعلم ان قوله والاول اما ان يكون جميع اجزائه تساويه مثلا

حيرانه لما تعذر التعريف بنفسه فلو عرف فاما ان يكون بالداخل او بالخارج او بما يتركب من الداخل والخارج
وان كان بالداخل فاما ان يكون جميع اجزائه او بعض اجزائه فهذه اقسام اربعة والكل محال فيكون التعريف محالا
اما الاول فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريفه به تعريف الشيء بنفسه واما التعريف ببعض الاجزاء فلان
تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بعد تعريف اجزائها فلو كان الجزء معرفا للكل يلزم ان يكون معرفا لجميع اجزائها
فيكون معرفا لنفسه ولسائر الاجزاء الباقية وذلك الجزء المعرف اما ان يكون نفس الجزء المعرف
فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج عنه فيلزم التعريف بالخارج والتعريف بالخارج محال

اذ القسم الاول وهو ما يكون المعرف داخلا في المعرف والداخل في الشيء لا يكون جميع
اجزاء ذلك الشيء فان علت المراد من جميع الاجزاء الاجزاء المادية كالجنس
والفصل القريب وهي داخلة في الماهية وحدها قلت الحد التام لا يحصل بالاجزاء
المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف الانسان ناطق حيوان حدا تاما وليس كذلك
قال واعترض **اقول** اعترض على جواز التعريف
باعتراضين الاول ان التعريف محال لان تعريف الشيء ان كان بمجموع اجزائه
يلزم تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الشيء عينه وان كان ببعض اجزائه فذلك
الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه اذ لو لم يعرف شيئا من اجزائه
لم يكن ذلك الجزء معرفا له واذا عرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف اما
ان يكون نفس الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ان يكون الجزء المعرف
خارجا عنه فيلزم التعريف بالامر الخارج والتعريف بالامر الخارج محال
لان الخارج عن الشيء انما يعرف ذلك الشيء اذا علم اختصاصه بذلك الشيء
اي يعلم ان الخارج ثابت له دون جميع ما عداه اذ لو لم يعرف الاختصاص
لم يميز المعرف عما عداه لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد وعرفان
الاختصاص يتوقف على معرفة ذلك الشيء فيلزم الدور وعلى معرفة ما يغاير
من الامور الغير المتناهية وذلك يستلزم الاحاطة بما لا نهاية له وذلك محال
الثاني ان المطلوب بالتعريف ان كان مشعورا به امتنع طلبه لامتناع طلب
ما لم يخطر بالبال **قال** واجيب عن الاول **اقول**
واجيب عن الاعتراض الاول بانا لا نسلم ان جميع اجزاء الشيء نفسه حتى
يستحيل تعريف الشيء به اذ الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي
كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون نفسه ومعرفا به واعلم ان قوله بعد ذلك
زائد لا مدخل له في الجواب وبان معرف الشيء ليس يجب ان يعرف
شيئا من اجزائه حتى يمتنع تعريف الشيء ببعض اجزائه لجواز استغناء الاجزاء بأسرها عن
التعريف

واما التعريف بالداخل فاذا كان ببعض الاجزاء فصح
قول الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف الشيء بجميع اجزائه
واجزاء الشيء لا يجب ان يعرف شيئا ٥

واحتياج المجموع من حيث هو مجموع اليه وبان تعريف الموصوف اى المعرف
بالامر الخارجي متوقف على كون الوصف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف
بعينه وكون الوصف المعرف بتلك الحيثية يتوقف على اختصاص الوصف بالموصوف
وشموله لجميع افراد الموصوف في نفس الامر اذ المتنع به في الرسوم هو الخاصة
البينة الشاملة لا على العلم بالاختصاص والشمول حتى يمتنع التعريف بالامر
الخارجي ويلزم الدور والاحاطة بالاشياء والجواب ان الاول ضعيف
اذ مجموع اجزاء الشيء نفسه ومجموع الاجزاء ليس متقدما عليه لان تقدم كل واحد
من الاجزاء لا تقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على التغاير بين
الشيء ومجموع اجزائه وكذا الثاني لان معرفة الشيء بحسب ان يعرف بعض اجزائه
اذ لو كانت الاجزاء باسرها حتى الجزء الصوري غنية عن التعريف ومعلومة كانت
الماهية معلومة اذ لو لم يعلم الماهية عند العلم بجميع الاجزاء لم يفد التحديد ما
المحدود ضرورة لكنه يفيد عندكم وكذا الثالث لان الخارجي من غير العلم باختصاصه
بالشيء لا يستلزم تصوره تصور الشيء اذ لو استلزم تصوره تصور الشيء فان
كان اللازم الخارجي متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف
وان لم يكن متصورا امتنع التعريف بالمجهول وفيه نظر لجواز ان يكون متصورا
للمجيب ويكون السائل ذاهلا عنه فلا يلزم ذلك فعلم ان ما ذكره ليس بجواب
بل الجواب ان يقال لم لا يجوز التعريف ببعض الاجزاء مع انه لا يعرف
سائر اجزائه قوله ولو كانت الاجزاء باسرها معلومة كانت الماهية
معلومة قلنا لا نم قوله والا لم يفد التحديد قلنا لا نم لجواز ان يكون
الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد باستحضار تلك الاجزاء مجموعة
بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود ولا يلزم من عدم افادة العلم
بالاجزاء على انفرادها العلم بالماهية عدم افادة التحديد اياه وكذا
الرسم اذا كان مركبا انما يفيد اذا استحضر العرضيات او الذاتيات

مع العرضيات بتلك الحيثية واما الرسم بالمفرد فلا يفيد اذ الرسم
من الاقوال الشارحة والقول الشارح من اقسام النظر والنظر انما هو
ترتيب امور معلومة كما عرفت فلا يكون مفردا والجواب عن الاعتراض
الثاني بان المطلوب مشعور به ببعض اعتبارته اي هو معلوم بوجه دون
وجه والطلب انما يتوجه نحوه فلا استحالة كما في طلب ماهية الملك والجن
قال الثالث اقول البحث الثالث فيما يعرف
من الماهيات ويعرف به اي الماهيات يصلح لان يعرف وايها يصلح لان
يعرف بها اذا عرفت هذا فنقول الماهية اما ان يكون بسيطة وهي
التي لا جزء لها او يكون مركبة وهي التي لها جزء وكل واحد منهما اما ان تركب
عنه غيره او لا يتركب فهذه اربعة اقسام الاول البسيط الذي لا يتركب عنه
غيره لا يحد لكونه غير مركب ولا يحد به غيره لكونه ليس جزء الغير كالواجب
تعالى فانه بسيط وليس جزء الغير الثاني البسيط الذي يتركب عنه غيره
وهو البسيط الذي ينتهي اليه المركب في التحليل يحد به لكونه جزء الغير ولا يحد
لكونه غير مركب كالجوهر فانه بسيط وجزء لغيره وهو الجسم الثالث المركب
الذي لا يتركب عنه غيره يحد لكونه ذا اجزاء ولا يحد به لكونه ليس جزء الغير
كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق وليس جزء الغير الرابع المركب
الذي يتركب عنه غيره يحد لكونه مركبا ويحد به لكونه جزء الغير كالحيوان
فانه مركب من الجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة وجزء لغيره لانه جزء
من الانسان وهو غيره وظهر ان الحد التام لا يكون الا للمركب سواء كان
حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام لانه لا يكون الا للمركب لتركبه من الجنس
القريب والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب اذ الرسم الناقص
عند المصنف هو المركب من العرض العام والخاصة وهو لا يختص بالمركبات
قال الفصل الثالث في الحجة اقول الحجة

وقد عرفت معنا شاهنا ان المراد منه الدليل وقال بعضهم الدليل ما يلزم من العلم به
العلم بوجود المدلول والمدلول هنا هو المعنى لئلا يلزم الدور والمراد باللزوم
اعم من البين وغيره ليشمل جميع اقسام الدليل فالمراد من العلم البين من البين بل
ما هو اعم من ذلك ليندرج فيه ما يفيد الظن بالمدلول فاذا عرفت ذلك فنقول
انواع الدليل ثلثة لانه اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الجسم
للحيوان على ثبوته للانسان الذي هو جزئي الحيوان بان نقول كل انسان جسم
لان كل انسان حيوان وكل حيوان جسم او يستدل باحد المتساويين
على الاخر كما يستدل بثبوت الحيوان للانسان على ثبوته للناطق المساوي للانسان
بان نقول كل ناطق حيوان لان كل ناطق انسان وكل انسان حيوان ويسمى
كلاهما قياسا او يستدل بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما
ان كان الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته كما يقال كل جسم متحيز لان كل جسم اما حيوان
واما نبات واما جماد وكل حيوان متحيز وكل نبات متحيز وكل جماد متحيز فكل جسم
متحيز فاستدللنا بثبوت الحكم الذي هو التحيز للحيوان والنبات والجماد في جزئيات
الجسم على ثبوت الحكم له الذي هو كلي ليس للجسم جزئي سواها واستقراء ناقصا
ان لم يكن الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته بل بعضها كما يقال كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الحيوان اما ناطق واما دواب واما
انسان والكل يحرك فكه الاسفل عند المضغ فيكون كل حيوان كذلك فاستدللنا
بثبوت الحكم لبعض جزئيات الحيوان على ثبوته له وهذا الاستقراء ناقص
لا يفيد العلم لجواز ان يكون حال المستقرا بخلاف ما لم يستقرأ كالتمساح
مثلا فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ او يستدل بجزئي على جزئي اخر
لا يندرجان تحت الاخر كما يقال السماء حادثة قياسا على البيت لاشتراكهما في
الجسمية ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف الفقهاء ويسمى الجزئي الاول
اي الملحق به كالبيت مثالنا فرعا اصلا والجزئي الثاني اي الملحق كالسماء في مثالنا
منا

منا فرعا والامر المشترك كالجسمية في مثالنا هنا جامعا وتاثير الجامع
اثبات حكم الاصل في الفرع تارة يعرف بالدوران وتارة اخرى بالسبر والتقسيم
وسائر مسالك العلة وتمام التفصيل لهذا المقام في كتاب المسمى بمنهاج
الوصول الى علم الاصول ومن اراده فليطالع ذلك الكتاب **قال**
الثاني في القياس واصنافه **اقول** انما رسم افراد المعرف بالاقسام
وافراد الحجج بالانواع وافراد القياس بالاصناف لان تمايز الاصناف
بعضها عن البعض بالعوارض فقط وتمايز الاشكال كذلك لاشتراكها في
الحدود ولهذا قال في اصناف القياس وتمايز الانواع بعضها عن البعض انما يكون
بالذاتيات وتمايز الحجج كذلك للاختلاف في الحدود فقال في انواع الحجج وتمايز
الاقسام بعضها عن البعض قد يكون بالذاتيات وقد يكون بالعرضيات
وتمايز المعرفات كذلك اذ قد يكون بالذاتيات كما في الحد التام والناقص
وقد يكون بالعوارض كما في الحدود الرسم فقال في اقسام المعرف **قال**
القياس **اقول** القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم من ذلك القول
المؤلف لذاته قول اخر فقوله مؤلف من قضايا يخرج القضية الواحدة المستلزمة
لعكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها وقوله متى سلمت ليدخل فيه القياس
المؤلف من الاقوال الكاذبة وقوله لذاته اي لا يكون بواسطة مقدمة مغايرة الطرفين
يخرج القياس يخرج ما يلزمه قول اخر بواسطة قضية اخرى اجنبية كقولنا
ا مساو لب وب مساو لج فانه ينتج ا مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة اقوال
لانه لا يتعدى كقولنا ا ملزوم لب لكن الذي هو ملزوم لج فكل ما هو ملزوم لما هو ملزوم لكذا
ملزوم لج فا ملزوم لج ويخرج ايضا ما يلزمه عكس
نقيض احدى المقدمتين كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه قولنا جزء الجوهر
جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر جوهر

وقوله فى الاخر احتراز عن مجموع المقدمتين كيف كان فانه يستلزم احدى المقدمتين
مع انه ليس بقياس بالنسبة اليها والقياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل
ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان
لكنه ليس بحيوان فليس بانسان فالنتيجة فيه اما مستعمل التالى او نقيض المقدم
او لا يشتملها ويسمى اقترانيا **قال** والاول هو ان يستدل **اقول**
والاول اى القياس الاستثنائى هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم
كما فى المثال الاول او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما فى المثال الثانى
او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج
واما فرد لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا يكون زوجا وقولنا هذا الشىء
اما ان يكون شجرا او حجرا لكنه شجر فلا يكون حجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا او يستدل
بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد
لكنه ليس بزوج فيكون فردا لكنه ليس بفرد فيكون زوجا وقولنا هذا اما ان
يكون لا انسانا او حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا لكنه ليس بحيوان فلا يكون
انسانا فيكون القياس الاستثنائى مشتملا على مقدمة حاكمة بين المقدم والتالى بالملازمة
كما فى الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم ويسمى
شرطية متصلة لزومية او حاكمة بين المقدم والتالى بالمعاندة ويسمى شرطية عنادية
منفصلة وهى حقيقية ان تعاندا المقدم والتالى اى فى الصدق والكذب معا كما فى
المثال الاول للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر وفى المثال الاول
للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر ومانعة جمع ان تعاند المقدم
والتالى صدقا فقط كما فى المثال الثانى للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر
ومانعة خلو ان تعاند المقدم والتالى كذبا فقط كما فى المثال الثانى فى الاستدلال
بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر ومشتملا ايضا على مقدمة اخرى تدل
على وضع الملزوم كما فى الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وهو قولنا لكنه انسان

او يدل

او يدل على وضع المعاند صدقا فقط كما فى المثال للاستدلال بوجود احد
المتعاندين على عدم الآخر وهو قولنا لكنه زوج وقولنا لكنه فرد وقولنا لكنه
شجر وقولنا لكنه حجر او يدل على رفع اللازم كما فى المثال للاستدلال بعدم اللازم
على عدم الملزوم وهو قولنا لكنه ليس بحيوان او يدل على رفع المعاند مطلقا
او المعاند كذبا كما فى المثال للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر
وهو قولنا لكنه ليس بزوج وقولنا لكنه ليس بفرد وقولنا لكنه لا انسان وقولنا لكنه ليس بحيوان
ويسمى تلك المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية **قال**
والثانى على **اقول** والثانى هو القياس الاقترانى الحملى
يقع على اربعة اوجه لانه لا بد فيه من امر ثالث سوى طرفى المطلوب اعنى موضوع
النتيجة ومحمولها لان النسبة بينهما لما كانت مجهولة لكونها ملتبسة بالعكس فلو لم
يكن امر ثالث فى النتيجة يستعلم النسبة بينهما لم يفد القياس النسبة ويسمى
ذلك الامر الاوسط لتوسطه بين طرفى المطلوب ويسمى المحكوم عليه فى المطلوب
اصغر ويسمى المحكوم به فى المطلوب اكبر ويسمى المقدمة التى فيها الاصغر صغرى
ويسمى المقدمة التى فيها الاكبر كبرى مثاله قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان
جسم ينتج كل انسان جسم فالاوسط فى مثالنا هذا الحيوان والاصغر هو الانسان والاكبر
هو الجسم وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا كل حيوان جسم هو الكبرى
والاوسط فى القياس اما ان يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى كما فى
المثال وهو الشكل الاول او يكون محمولا فى الصغرى والكبرى كقولنا كل انسان حيوان
ولا شىء من الحجر بحيوان المنتج لقولنا لا شىء من الانسان بحجر وهو الشكل الثانى او يكون
موضوعا فى الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل حيوان حساس المنتج لقولنا
بعض الجسم حساس وهو الشكل الثالث او يكون موضوعا فى الصغرى محمولا فى
الكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل انسان حيوان المنتج لقولنا بعض الجسم انسان
وهو الشكل الرابع **قال** فالاول ان يستدل **اقول**

الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب بان كانت
الصغرى سالبة فالكبرى موجبة وان كانت الصغرى موجبة فالكبرى
سالبة لانه اذا اشترك الطرفان في ايجاب شيء واحد عليهما وفي سلب
شيء واحد عنهما في تمثالنا القياس في الشكل الثاني ومع حسنه في بعض المواد
مع توافق الطرفين وفي بعضها مع تباينهما ولذا يتالف منه بعض
المواد مع توافقهما وفي بعضها مع
تباينهما لم يستلزم شيئا منهما
على التعيين وهو الاختلاف الموجب

فالشكل الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب ا
او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وبصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا وكل ب ا او بسلب الاكبر عن كل ما صدق
عليه الاوسط كقولنا ولا شيء من ب ا استدلالا على صدق الاكبر على كل الاصغر
كقولنا كل ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب وكل ب ا او على صدق الاكبر على بعض
الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل من قولنا بعض ج ب وكل ب ا او على سلب الاكبر
عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا او على
سلب الاكبر عن بعض الاصغر بعض ج ليس ا الحاصل من قولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا
فعلم مما ذكرنا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الاربعة المذكورة وان شرط انتاج
هذا الشكل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى **قال** الثاني ان يستدل **اقول**
الشكل الثاني هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن
كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بعكس ذلك اي بسلب الاوسط عن
كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب استدلالا على
سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل
بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب
ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على
كل الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب استدلالا على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذين الضربين وهذا الاستدلال
انما يصح بشرط ان يتحد زمانا السلب والايجاب اذ لو اختلف لم يحصل
الانتاج لقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شيء
من القمر بمنخسف وقت التربيع مع انه لا شيء من القمر بمنخسف بالامكان العام او
بشرط ان يكون احدهما من السلب والايجاب دائما اذ لو لم يكن كل منهما دائما لم يحصل
الانتاج ايضا لجواز صدق المتنافيين على موضوع واحد وسلبه عنه في وقتين

شرط انتاج هذه الاضرب الاربعة احد الامرين اتحاد زمان النسبتين الحكمين ليتحقق التناقض
صدق الدوام على احدى المقدمتين اي دوام السلب او الايجاب او دوامهما وذلك لانه اذا لم
يوجد واحد من الامرين لم ينتج القياس كقولنا لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع بينه وبين الشمس
دائما وكل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما مع ان قولنا ليس
بعض القمر بمنخسف بالامكان العام

يصدق القياس في الشكل الثاني من مختلطين مع انه لا ينتج كما مر فعلم بان الضروب
المنتجة في هذا الشكل من الضروب الاربعة المذكورة وان اختلاف المقدمتين
بالسلب والايجاب بالشرط المذكور وكلية الكبرى شرط انتاج هذا الشكل
قال الثالث **اقول** الشكل الثالث هو ان يستدل
بصدق الطرفين اعني الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وكل ب ا
او يستدل بصدق احد الطرفين على كل الاوسط وصدق الطرف الآخر على بعضه
كقولنا كل ب ج وبعض ب ا وقولنا بعض ب ج وكل ب ا استدلالا على صدق
الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة او يستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وسلب الاكبر عن كل الاوسط
كقولنا لا شيء من ب ا او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا بعض ب ليس ا او يستدل
بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض
ب ج ولا شيء من ب ا استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا
الحاصل من هذه الضروب الثلثة فعلم مما ذكرنا ان الضروب المنتجة ههنا
الستة المذكورة وان شرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين
قال الرابع **اقول** الشكل الرابع هو ان يستدل بصدق
الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ا ب
او صدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ب استدلالا على صدق الاكبر
على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل من الضربين المذكورين او يستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط او على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل
الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض ب ج ولا شيء من ا ب استدلالا على سلب الاكبر عن
بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل
بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ب ج
وكل ا ب استدلالا على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل وههنا

اي يستدل بصدق الاكبر على بعض الاصغر

ثم ان الحجة العقلية اما برهان او خطابة او مغالطة لانه اما ان
يكون مركبة من مقدمات يقينية او ظنية مشهورة او مشبهة باحديها
اى القطعية والظنية فالاول هو البرهان ويسمى
دليلا ايضا والثانى الخطابة ويسمى الامارة ايضا والثالث
المغالطة ويسمى السفسطة ايضا ه

الضرب فعلم من ذلك ان الضروب المنتجة فى هذا الشكل هى الضروب الخمسة
المذكورة وان شرطا انتاجه ان لا يستعمل فيه خستان اعنى السلب والجزئية
لا فى مقدمة ولا فى مقدمتين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة
كلية كما فى الضرب الرابع من هذا الشكل فالاقترانيات القياسية المنتجة بلغت عدتها
اربع استثنائية وهى المركبة من الشرطية المنفصلة ومن رفع المقدم او منهما ومن
وضع التالى او من احدى الشرطيين ومن وضع المقدم او منهما ومن رفع التالى
وتسعة عشر اقترانية لان الضروب المنتجة فى الشكل الاول اربعة وفى الثانى كذلك
وفى الثالث ستة وفى الرابع خمسة والمجموع ما ذكرناه والكلام المستقصى فى
هذه الدوائر وبيان لمية انتاجها النتائج المذكورة وبيان لمية شرائطها مذكور فى
الكتب المنطقية وقد تركناها فى الايضاح لحسن بيان **قال** الثالث فى مواد الحجج

اقول المراد من مواد الحجج القضايا التى تتألف الحجج منها
اذا عرفت هذا فنقول الحجج اما ان يكون عقلية ان كانت ماخوذة من العقل
او نقلية ان كانت ماخوذة من النقل والاولى اى الحجة العقلية اما ان يكون
مقدماتها قطعية ويسمى برهانا ودليلا او يكون مقدماتها ظنية او مشهورة
ويسمى خطابة وامارة او يكون مقدماتها مشبهة باحديهما من مقدمات
البرهان والخطابة ويسمى مغالطة **قال** اليقينية منها الجزم **اقول**
المبادى اليقينية قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها وان كان تصور
طرفيها بالكسب كقولنا الكل اعظم من الجزء ويسمى اوليات فان العقل يجزم فيها
اولا من غير توسط وسط بخلاف الكسبية فان الجزم فيها بالاستناد الى توسط الوسط
ويسمى ايضا بديهيات او قضايا يجزم العقل بها بسبب واسطة لا يتصورها الذهن
عند تصور الطرفين مثل الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام
بمتساويين وسط حاضر فى الذهن دائما عند تصور الاربعة والزوجية وتسمى
هذه قضايا قياساتها معها لاقترانها بتصور الوسط بتصور الطرفين او قضايا

فان العقل عند تصور الزوج والاربعة
تصور الانقسام بمتساويين
يحصل عنده قياس

كما يجب على المنطقى النظر فى صورة الاقيسة
يجب عليه النظر فى موادها ليتميز
بواسطتها بعض الاقيسة عن البعض
بان يتميز البرهان من الخطابة
والمغالطة بحسب المادة دون
الصورة الحجة اما ان يكون عقلية
بان يكون ماخوذة من العقل من
غير استناد الى السماع او نكون
نقلية بان يكون للسماع مدخل
فيها فالاول كقولنا العالم ممكن
وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب
والثانى كقولنا تارك المامور به عاص
لقوله تعالى افعصيت امرى وكل
عاص يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله الآية ينتج
تارك المامور به يستحق العقاب
لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز
ان يكون الحجة مركبة من العقل والنقل فيكون
الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة
او مركبة منهما فاقول هذا التقسيم
ايضا يكون نقلية لان الحجة اما ان
يكون مقدماتها عقلية صرفة ونقلية
صرفة او مختلطة منهما والاولى
هى العقلية والاخيرتان نقلية لان
المراد بالنقلية ما يتعلق فيها
مقدمة نقلية سواء كانت المقدمة
الاخرى نقلية او عقلية مالم

بجزم الحس بها سواء كان حسا ظاهرا كقولنا النار حارة او حسا باطنا
كعلمنا بالمنا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات واعلم ان الحاكم بالاسناد
فى هذه القضايا ليس هو الحس بل العقل بمعونة الحس كما سيجى موضحا وقضايا
يجزم الحس والعقل معا وذلك الحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس
يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطيهم على الكذب كالعلم بوجود مكة وغيرها
وتسمى هذه القضايا متواترات وانما قيدنا المخبر عنه بكونه محسوسا لانه لو لم يكن
محسوسا لم يحصل الجزم بكثرة الشهادات لانه ان كان بديهيا فالجزم فيه انما يحصل
بمجرد تصور طرفيها لا غير وان كان نظريا فالجزم فيه انما يحصل بالبرهان دون
الشهادة وانما قيدنا بامكان الوقوع لانه لو اخبر عن مستحيل جمع العالم لا يحصل
للعاقل الجزم به وانما قيدنا المخبرين بامتناع تواطيهم على الكذب اذ لو جاز اتفاقهم
على الكذب لا يحصل الجزم ضرورة واعلم ان الحاكم فى هذه القضايا هو العقل
دون الحس لكن لما كان العقل انما يجزم بهذه القضايا بواسطة الشهادات
وهى مسموعة قال وكلاهما معا والحس هو حس السمع او الحس هو غير حس
السمع مثل ان شاهد ترتب شى على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بواسطة
قياس خفى بان ذلك الترتب ليس على سبيل الاتفاق وهو قولنا لو كان اتفاقيا
لما كان دائما ولا اكثريا ومثال ذلك وان لم يطلع على حقيقته كمشاهدة ترتب
الاسهال على شرب السقمونيا مرارا كثيرة وتسمى هذه القضايا مجربات
فالحاكم فى هذه القضايا العقل بواسطة حس غير حس السمع وهو المشاهدة
فلهذا قال او غيره وقد يكفى فى جزم العقل مشاهدة الترتب مرة او مرتين
لانضمام قرائن الى المشاهدة بحيث يزول معها التردد كالحكم بان نور
القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها وتسمى
حدسيات فعلم من هذا انحصار المبادى اليقينية فى الستة المذكورة وذلك لان
الحاكم فيها اما ان يكون هو العقل او الحس او الحس والعقل معا فان كان العقل

بانه ليس على سبيل الاتفاق
لكن بسبب انضمام قياس خفى اليها
وهو انه لو كان الترتب
المذكور اتفاقيا لما كان
دائما لكنه دائم فينتج انه ليس
باتفاقى ولا اكثريا
ويقال الحكماء ان شرب
السقمونيا علة لسبب
مشاهدة الاسهال عقيبه
مرارا كثيرة ه

لاختلاف تشكلات
النور فيه بسبب قربه
وبعده من الشمس ه

واما ان يحكم بمجرد تصور الطرفين وهو الاوليات او بواسطة وسط
حاضر وهو القضايا التي قياساتها معها او بواسطة وسط غايب وهو
ما في المبادئ وان كان الحاكم الحس فهي المحسوسات وان كان الحاكم الحس
والعقل فالحس اما الحس السمع وهو المتواترات او غيره وحينئذ اما ان يحتاج
العقل في الحكم الى تكرار المشاهدة فوق مرة او مرتين وهو التجربيات اولا وهو
الحدسيات وفي هذا الحصر نظر لا يخفى على الذكي **قال** واما الظنيات
اقول واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها حكما
نقيضا تجويزا مرجوحا كقولنا فلان يطوف بالليل فهو متلصص بناء على
الظن الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو كذلك واما المشهورات فمقدمات يعترف
بها الجمهور من الناس اما للمصلحة عامة او بسبب رقة او بسبب حمية مثل العدل
حسن والظلم قبيح وهو مثال للمصلحة العامة وكشف العورة مذموم مثال
الحمية وهو قولنا مساعدة الفقراء محمودة مثال للرقة والفرق بين المشهورات
والاوليات ان العقل لا يحكم بالمشهورات مع قطع النظر عن العادات والمصالح
ونحوها بخلاف الاوليات **قال** واما المقدمات **اقول**
واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في امر غير محسوس قياسا على
المحسوس اذ الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله كما قيل كل
موجود فانه جسم او حال في الجسم وهذا الضرب من القضايا اقوى تاثيرا في
النفس من المشهورات التي ليست باولية ويكاد يشابه الاوليات
ولولا ان العقل والشرايع عزلتها لعدت من الاوليات واما معرفة
كذبها لان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم به
كما يحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد و
الجماد لا يخاف منه فينتج الميت لا يخاف منه فاذا وصل
العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم وقد تستعمل في المغالطة المخيلات

وهي

وهي قضايا اذا ذكرت ترغب النفس في شيء كقولهم في ترغيب النفس في شرب
الخمر انها ياقوتة سيالة او تذكر لتنفير النفس عن شيء كقولهم في تنفير النفس
عن العسل انه مرة مهوعة واكثر المخيلات كاذبة وقد يكون صادقة
اذ ليس من شرط المخيل الكذب والاكثر استعمال المخيلات فانما تستعمل
في القياسات الشعرية والغرض منه انفعال النفس لترغيب السعيد وترويجه
الاوزان المطبوعة والالحان الحسنة والاصوات الطيبة **قال**
والنقلية ما صح **اقول** والنقلية وهي الحجة النقلية دليل
صح نقله اي نقل متنه ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام
لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم والنقل ممن عرف صدقه عقلا
انما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا بان بلغ الناقلون حدا للتواتر لانهم
اذا لم يبلغوه امكن تواطيهم على الكذب وانما قيد التواتر بقوله عندنا
لان النقل لو تواتر عند غيرنا لم يفدنا اليقين لقائل لم يتواتر عنده
وعلمنا عصمة رواة العربية اي مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها
اذ العربية يطلق على المفردات والمركبات معا وانما وجب عصمة الرواة
لانهم لو لم يكونوا معصومين لم يكن التعويل على نقلهم وعلمنا عدم الاشتراك
اذ لو كان مشتركا جاز ان يكون مراد القائل عنه غير ما فهمناه وعلمنا
عدم المجاز اللغوي اذ لو كان مجازا لاحتمل ان يكون المراد غير موضوعه
الاصلي وعلمنا عدم الاضمار لانه حينئذ جاز ان يكون المراد غير ما اقتضاه
ظاهر اللفظ وعلمنا عدم التخصيص بالاشخاص لانه يحتمل ان يكون المراد
بالخطاب بعض الصحابة او الصحابة فقط وعلمنا عدم النسخ اي
التخصيص بحسب الازمنة لانه حينئذ يحتمل ان يكون مخصوصا بالزمان
الذي ورد فيه النص وعلمنا عدم النقل لانه حينئذ يلزم من المجاز وعلمنا
عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح نحو قوله تعالى الرحمن على العرش

اي لو انه نص الدليل العقلي على خلاف ما دل عليه
اللفظي نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
الاية ٥

اي جاز ان يكون المراد غير ما يدل عليه ظاهر اللفظ ٥

او يكون مخصوصا بالناس الذين ورد فيهم النص ٥

وعلمنا عدم التقديم والتاخير اذ من المحتمل ان يكون المراد من قوله واركعوا واسجدوا واسجدوا واركعوا واذا احتمل لا يحصل اليقين

استوى فان ظاهر الآية تدل على استقراره على العرش حسب ما فسّر
ابن عباس والمعارض العقلي الذي هو الدليل الدال على امتناع مماسة الاجسام
موجود وراجح اذ العقل اصل النقل لو قدّمنا النقل على العقل كما عرفت فلو
رجح النقل على العقل يلزم تكذيبنا العقل الذي هو الاصل لتصديق النقل المعارض
الذي هو الفرع وتكذيبنا الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيب
الاصل تكذيبنا الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة

والدليل العقلي يعنيه لامتناع مماسته تعالى للاجسام استحال الرجوع الى مدلول اللفظي لامتناع تقدم النقل على العقل اذ تقديمه يفضي الى القدح فيه لتوقفه على العقل ه

قال الفصل الرابع اقول لما فرغ من قوانين النظر

اشار الى احكامه وفي هذا الفصل مباحث الاول ان النظر الصحيح وهو المستجمع
للشرائط يفيد العلم بالحاصل منه والسمنية انكروا وجود النظر المفيد للعلم مطلقا
وقالوا لا طريق للعلم سوى الحس والمهندسون انكروا وجوده في الالهيات
دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها دون الالهيات لنا
انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء كالضاحك لشيء كالانسان وعلم مع
العلم باللزوم وجود الملزوم وهو وجود الانسان او علم اللازم وهو عدم
الضاحك علم الاول وهو العلم باللزوم مع العلم بوجود الملزوم وجود
اللازم وهو وجود الضاحك وعلم الثاني وهو العلم باللزوم مع العلم
بعدم اللازم عدم الملزوم وهو عدم الانسان وايضا من علم ان العالم
متغير وعلم ان كل متغير فهو حادث علم ان العالم حادث فعلم ضرورة ان الفكر الصحيح
المفيد للعلم موجود فيلزم بطلان المذهبين لان الدليل الثاني في الالهيات
وانما ذكرنا بين للنظر الصحيح المفيد للعلم اذ الاول هندسي والثاني
الهي **قال البحث** **اقول** [illegible]
ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه للناظر كسائر
الضروريات والتالي باطل وان كان نظريا فاحتاج اليه اي الى نظر اخر
وعاد الكلام في لازم النظر الثاني بانه ان كان ضروريا لما بان خلافه

النظر ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول ه الاول ان النظر الصحيح هل يفيد العلم ام لا اختلف الناس فيه فذهب اكثر الاشاعرة الى انه يفيد العلم وقوم منه مطلقا ومنهم من قال لا طريق الى العلم الا الحس وهم السمنية ومنهم من قال لا طريق اليه الا الحس وخبر المتواتر وقوم منه في الفروع دون الاصول وذهب الامام احمد بن حنبل وقوم وهم المهندسون وقالوا انه النظر في الالهيات لا يفيد العلم وفي الهندسيات والعدديات يفيد ه

الثالث ان الماهيات متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون
الوجود نفس الماهيات والا يلزم اما اتحاد الماهيات او تخالف الوجودات
ولا يكون جزءا من الماهيات لانه لو كان الوجود جزءا من الماهيات يلزم ان تكون
الماهية ملتئمة من اجزاء غير متناهية بالفعل والتالي باطل اما الملازمة فلان الوجود
لو كان جزءا من الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون
جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته متميزا بعضها عن بعض بفصول موجودة والا
لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كان الفصول موجودة والجنس الموجود
جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الفصول على الاجناس وكذلك
فصول الفصول ويتسلسل الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية
بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع
تحقق شيء من الماهيات لان تحققها حينئذ يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي
هو محال ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا ه
احتج الشيخ على ان الوجود غير زائد على الماهية فانه لو كان الوجود على الماهية لقام
الوجود بالمعدوم والتالي باطل اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية
يكون الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما بطلان اللازم
فلامتناع قيام الشيء بالمتصف بنقيضه اجاب المصنف بانا لا نسلم بان الوجود
اذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية من
حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود او العدم لا يقال الماهية من حيث
هي هي اما ان تكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان
لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود
بالمتصف بنقيضه وهو محال لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة
ولا معدومة على معنى ان الماهية من حيث هي هي ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا
فيها لا على معنى ان الماهية من حيث هي هي منفكة عن احدهما فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما
والا يلزم الواسطة واذا كان الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة
بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا يمتنع قيام الوجود بها ه

وان كان نظريا يحتاج الى نظر آخر ولزم التسلسل الثاني المطلوب بالنظر ان كان معلوما فلا طلب لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما فاذا حصل للناظر كيف يعرفه بانه مطلوبه لعدم شعوره به البتة الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا لا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى المقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى المقدمة الاخرى واذا لم يحصل المقدمتان معا في الذهن لم يتيسر المقدمة الواحدة لا يستلزم شيئا فاذا لم يحصل النظر المفيد موجودا لما عرفت **قال** صاحب المحصل ...

اقول ... والجواب عن الاول بان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري وكذا العلم باستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص له ايضا ضروري على معنى ان كل من حصل له هنان العلمان حصل له العلم الحاصل عقيب النظر ضرورة لا بمعنى البديهي حتى لا يجوز ان يظهر خلافه وايضا ظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع بل ربما يجوز ان يظهر الخطا بعد النظر اذا لم يكن النظر مشتملا على جميع الشرائط المذكورة ولا نزاع فيه والجواب عن الثاني بان طرفي المطلوب بالنظر معلومان اما بذاتيهما او ببعض من عوارضهما والنسبة مبهمة اي لا نعلم ان النسبة الواقعة بينهما بالايجاب ام بالسلب والمطلوب تعيين النسبة فاذا حصل للناظر تميز عن غيره بواسطة تصور طرفيه المعلومين وحاصل الجواب منع الحصر فيما ان المطلوب يجوز ان يكون معلوما من وجه دون وجه فطلبه لا يكون تحصيلا للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه ويمكن الحصول يجوز عرفانه للشعور به من وجه وانما خص الجواب بالتصديقات مع ورود الشك في التصورات ايضا لان الجواب عنها قد مر والجواب عن الثالث ان الذهن يستحضر المقدمتين كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة بينهما

لان كل من نظر فلا بد له من مطلوب يطلبه لانه اما ان يكون قبل النظر حاصلا ام لا فان علم المطلوب فلا طلب لامتناع تحصيل الحاصل وان لم نعلم فيمتنع حصول مطلوبه لانه اذا حصل كيف يعرف انه مطلوبه لعدم شعوره به ٥

الذهن انه ليس الا العلم بمقدمة واحدة ٥

والجواب عن الاول

قوله لو كان ضروريا لما ظهر خلافه قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع ٥

والاولى في تقرير الجواب الاول ان يختار ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري على معنى انه لازم من المقدمات الضرورية المترتبة بالترتيب الخاص المعهود والمعلوم ان لازم الضروري ضروري قوله قد يظهر للناظر الخطا قلنا ان عنيتم ظهور الخطا ...

لما فرغ من بيان كون الوجود زايدا في الممكنات شرع في الاحتجاج على انه ليس زايدا في الواجب وذكر فيه ثلثة وجوه الاول تقريره انه لو لم يكن الوجود في الواجب زايدا عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مشترك بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لا يكون زايدا عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد اي الوجود الذي لا يكون عارضا للماهية ... لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غير الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يتجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد لازما لذات الوجود والوجود في الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد فيلزم ... لوازم الوجود من حيث هو اي من حيث هو طبيعة واحدة وهو محال واما بطلان التالي فلانه لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا وهو محال ولو قررنا الوجه ... بهذا الوجه وهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكنات اما ان يقتضي التجرد او يقتضي اللاتجرد او لا يقتضي التجرد ولا اللاتجرد والاول ... التجرد في الممكنات ايضا والثاني يقتضي اللاتجرد في الواجب ايضا والثالث ... ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان يكون الواجب ... كان اولى ٥ **قيل** المفتقر الى العلة اللاتجرد الذي هو العروض واما ... الذي هو اللاعروض لا يفتقر الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لان التجرد هو عدم العروض فيكفي فيه عدم الموجب للعروض اجاب ... عنه بما يمكن تقريره من وجهين احدهما انه لو احتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض وعدم الموجب للعروض غير الواجب يحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا ٥ وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى ... لان الموجب لعروضه لوجود للماهية ثابتا ... **قيل** الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك اي مقول على افراده بالتشكيك والمقول على افراده بالتشكيك لا يلزم تساوي افراده التي هي ملزوماته في التجرد واللاتجرد

كما في الشرطية المتصلة او حكم بالمنافاة بينهما كما في الشرطية المنفصلة وهنا

الحكم يستدعي تقدم تصورهما ضرورة **قال** واحتج المهندسون بوجهين

اقول احتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات

بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور لما عرفت وذات الله غير معقولة

ولا جائز التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون

ذات الله تعالى محكوما عليه بشيء من الصفات وغيرها فلا يفيد النظر

في الالهيات تصديقا يوجب اسناد امر الى ذات الله تعالى وهو المطلوب

الثاني اقرب الاشياء الى الانسان بان نعلم هويته التي يشير اليها الانسان

بقوله انا اعني نفس الانسان وانت ترى في مسائل النفس اختلافات كثيرة

في ان النفس ما هي اي ما حقيقتها وفي ان النفس كيف هي اهي جسم او جسماني

او مفارق كما ستقف عليها انشاء الله تعالى اذا وصلت اليه فاذا كان

النظر لا يفيد العلم باظهر الاشياء بالنسبة الى عقولنا واوهامنا

فما ظنك بابعد الاشياء عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى

المنزه عن ان يحيط به الادراك والاوهام فلا يكون النظر مفيدا في

الالهيات وهو المطلوب **قال** واجيب عن الاول **اقول**

اجيب عن الوجه الاول بان التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبار ما

لا على تصورهما بكنه حقيقتهما وذات الله تعالى معلوم باعتبار فيجوز اسناد

امر اليه فيجوز ان يفيدنا النظر في الالهيات شيئا واجيب عن الوجه الثاني

بان ما ذكرتم من القياس الفقهي ليدل على عسر تحصيل العلم من النظر في

الالهي ولا شك في ذلك اذ الوهم يلابس العقل في مآخذه والباطل يشاكل

الحق في مباحثه ولذلك تجاذبت الاهواء وتضادت الاراء

والسلف منعوا من البحث الالهي الا الافراد الاذكياء الراسخين في العلم

الذين لا ينفك اعتقادهم بادنى شبهة وليس الكلام في التعسر العسر

بل الكلام في الامتناع

قال وما ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل العلم من النظر

اقول فروع على ان النظر الصحيح يفيد العلم الاول

ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول فيض النتيجة من مبدئها باتفاق

الحكماء والاشاعرة الا ان النتيجة تفيض على الذهن من الواجب جل ذكره عقيب

النظر الصحيح من جهة العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه يقول

لا فاعل الا الله تعالى المنكر ان الله تعالى فعلها باجراء العادة ومن جهة الوجوب

عند الحكماء اي يجب ان لا تفيض من المبدأ المفارق النتيجة على الذهن

عقيب العلم بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة النظر

يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء

آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد توجب حركة المفتاح فيقولون

للفعل الصادر عن الفاعل بتوسط شيء آخر كحركة المفتاح الذي يصدر عنه

بتوسط حركة اليد انه حصل بالتوليد فالمعتزلة يقولون باستناد النتيجة

الى النظر وباستناد النظر الى الله تعالى والحكماء يقولون باستناد النتيجة

الى العقل الفعال وعندهم مستند الى الله تعالى بواسطة العقول التسعة

فالمعتزلة والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى الله تعالى لكن لا

ابتداء لكونها ممكنة بحدوثها بعدما النظر الصحيح وفيه نظر لان ما ذكر

يدل على نفي قول المعتزلة والحكماء ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري

الا ان يقول وليس على الله تعالى شيء واجبا حتى يكون حصول النتيجة عقيب النظر

الصحيح من الله تعالى شيئا غير واجب فيكون عاديا **قال**

الثاني الاشبه **اقول** الثاني من الفروع ان الاشبه بالحق

قول شيخ الحكماء انه لا بد في النظر الصحيح بعد استحضار المقدمتين في الذهن من

ملاحظة الترتيب والهيئة العارضة للمقدمتين اعني النظر الحاصل الى صيرورة

النظر الصحيح لاجلها مؤديا الى المطلوب بان يعلم انه كيف اندرجت المقدمة

الجزئية تحت المقدمة الكلية لان حصول المبادي وحدها

من غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان كافيا

في حصول النتيجة لما تفاوتت الاشكال في جلاء

الانتاج وخفائه والباطل ما عرفت ص

واعلم ان العلم بان الاستنتاج الصغرى تحت الكبرى او لاندراجه فى حصول العلم بالنتيجة ضرورى واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدونه بنفسه بنظر ولا حل منها قال المصنف لا اشبه ولم يبين والحق **قال** الثالث المشهور ان النظر

اقول الثالث من الرابع من ان المشهور ان النظر الفاسد اعنى الذى لا يكون مستجمعا للشرايط المعتبرة فى الانتاج بحسب المادة او الصورة او كليهما لا يستلزم الجهل اى الجزم بصدق نتيجة كاذبة فى نفس الامر وقيل بخلاف ذلك وقال المصنف ان الفساد فى النظر ان كان مقصورا على المادة بان يكون النظر من جهة الصورة صحيحا فاسدا من جهة المادة استلزم هذا النظر الجهل لان من اعتقد ان العالم قديم واعتقد ان كل قديم فهو غنى عن المؤثر اعتقد بالضرورة ان العالم غنى عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة اى يكون الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك النظر الجهل اذ المستلزم للنتيجة هو الترتيب على الوجه الخاص والترتيب منتف فلا استلزم **قال** الثانى فى انه كاف **اقول**

البحث الثانى من مباحث النظر فى ان النظر الصحيح كاف فى معرفة الله تعالى اى مستقل بادراك الامور الالهية ولا حاجة الى المعلم كما ذهب اليه الاسماعيلية فانهم قالوا العقل لا يستقل بادراك الحقايق الالهية بل لابد من امام معصوم فى كل زمان ليتعلم طرق المعاد والمعاش والارشاد الى وجوه الادلة ودفع الشبه وهو ان يكون مويدا من عند الله تعالى ويكون عقله اكمل حتى يستقل بادراك الاشياء من غير معلم اخر ونسبته الى الخلق كنسبة ضوء الشمس الى الابصار ويدل على ان النظر كاف ما ذكره الامام بان فى كسب النظر المفيد موجودا وهو ان الانسان العاقل متى حصل فى ذهنه ان العالم ممكن على الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السوية حصل ان كل ما هذا شانه محتاج فى وجوده الى الفاعل اضطر الى العلم بان العالم له فاعل ثم اذا علم ايضا كون ذلك الفاعل واجبا لوجود كما ستطلع عليك

علم بالضرورة ان العالم له صانع واجبا لوجود سواء كان هناك معلم اولا وفيه نظر لجواز ان لا يحصل هذه المقدمات مع شرايطها المعتبرة فى الاستلزام الا بتعليم معلم وجه يحتج الاسماعيلية على ما ذهبوا اليه بان الخلاف فى المسايل بين العلماء فى المطالب الالهية ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما فى البديهيات وايضا فان الانسان لا يستقل بعقله بتحصيل اضعف العلوم كالنجوم والنحو والخياطة واشباهها فكيف يكون مستقلا باصعب العلوم وهو العلم الالهى والجواب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء لو اتوا بالنظر الصحيح فى مطالبهم تلك فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك الاختلاف المستمر والجواب عن الاحتجاج الثانى بان ما ذكرتم من القياس الفقهى انما يدل على العسر والحرج نسلم ولا شك انه لو كان معلم موصوف بما ذكرتم يعلم المبادى والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان ذلك اوفق واسهل ولا نزاع فى هذا انما النزاع واقع فى امتناع معرفة الله تعالى بدون المعلم وما ذكرتم لا يدل على الامتناع ضرورة

قال الثالث فى وجوبه **اقول** البحث الثالث فى وجوب النظر النظر واجب فى معرفة الله تعالى بالاجماع اما عند الاشاعرة فلقوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض ونحو من الايات الامرة بالنظر فانه تعالى امر بالنظر والامر للوجوب كما ذكر فى موضعه وفيه نظر واما عند المعتزلة فلان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ومعرفة الله تعالى لا تتم الا بالنظر لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع والالزم الدور فيجب النظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وكان مقدورا للمكلف فهو واجب والا لزم التكليف بالمحال وهو محال فالنظر واجب واما قيدنا بقولنا المطلق احترازا عن الواجب المقيد كالزكاة المقيد بوجود النصاب والحول فان ما يتوقف عليه هذا الواجب لا يكون واجبا اتفاقا وقولنا مقدورا للمكلف احترازا عما لا يطاق وهو باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واعترض على دليل المعتزلة بان مبنى هذا الدليل على حكم العقل بان معرفة الله واجبة وبيانه الكلام فى حكم العقل بانه باطل بل الحاكم هو الشرع

والدليل على مذهب الاشاعرة ان نقال النظر فى معرفة الله تعالى مامور به فى الشرع وكل ما كان مامورا به فى الشرع فهو واجب شرعا فالنظر فى معرفة الله تعالى واجب شرعا اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات الاية الامر بالنظر واما المقدمة الثانية فلان الامر للوجوب

قيل لو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء واللازم باطل
بيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر
عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا بالنظر لان وجوب
النظر بالشرع ولا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع
وثبوت الشرع موقوف على دلالة المعجز على صدق النبي
وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يحصل بقول الامام المعصوم كما هو
مذهب الاسماعيلية او بالالهام كما هو مذهب علماء الهند او بتصفية الباطن
كما ذهب اليه الصوفية واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا واذا كان
هذا الدليل مبنيا على مقدمات ممنوعة كان باطلا ضرورة واعترض على
هذا الدليل ايضا بان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى
الوجوب قبل البعثة نفيا لانه وهو العقاب على الترك وتوجيه هذا
الاعتراض ان يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة ولو وجب
قبل البعثة لوجب ان يعاقب على تركه لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة
منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فيلزم نفي الملزوم
وهو الوجوب عقلا لقوله تعالى وما كنا الاية دل على ان الوجوب ليس
الا من الشرع قيل لو وجب النظر من الشرع دون العقل لزم افحام الانبياء
لان النبي اذا اظهر المعجز وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فان المكلف
لا ينظر في المعجز ما لم يعلم وجوب النظر بالشرع ولا يعلم وجوب النظر بالشرع
ما لم ينظر في المعجز فلا ينظر حتى لا يجب عليه شيء من الواجبات وذلك افحام
الانبياء وهو باطل قلنا لو وجب النظر عقلا كما هو مذهبكم لافحم الانبياء
ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو موقوف على مقدمات تفتقر الى
انظار دقيقة وهي المقدمات التي بينها الاشاعرة انها واذا كان كذلك
فللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر وما لم اعرف وجوب
النظر لا انظر فلا انظر حتى لا الزم على شيء وذلك ايضا يقتضي افحام الانبياء

قال الكتاب الاول في الممكنات

اقول لما فرغ عن تعريف المقدمة اعني موقوف عليه
النظر اراد ان شرع في المقصود وهو علم الكلام وقد بينا ما هيته
وموضوعه في كتاب الايضاح وانما قدم البحث عن الممكنات على البحث عن
عن الاثبات لان ادراكها ايسر واسهل من ادراك الاثبات ولهذا ايضا
قدم البحث عن الامور الكلية على البحث عن سائر الممكنات والمراد بالامور الكلية
الامور العامة وهي المشتركة اما بين جميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية
على راي المتكلمين واما بين جميع المعدومات كالعدم فالامور الجارية مجرى
الامور العامة وهي المشتركة اما بين اكثر الموجودات كالماهية والامكان
والحدوث على راي الحكيم واما بين اكثر المعدومات كالامتناع فالامور الجارية
مجرى انواع الامور العامة هي التي يسمى الامور العامة الينا كالوجوب
والامكان والعدم والحدوث والعلة والمعلول فان الوجود ينقسم اليهما

قال الاول في تقسيم المعلومات **اقول** المعلوم اي
المتصور ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود وان لم يكن له تحقق في الخارج
فهو المعدوم فالمعلوم منحصر في القسمين وهنا اي من الاشاعرة من اثبت الثالثة
كالقاضي وامام الحرمين بان القسم الاول اي المتحقق في الخارج الى قسمين
وقالا المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق
غيره فهو الموجود بالذات وان تحقق باعتبار غيره اي يكون تحققه تابعا لتحقق
غيره فهو الحال كالاجناس اي الصفات المشتركة كاللونية المشتركة
بين السواد والبياض والفصول اي الصفات المميزة كالقابضية للبصر المميزة
للسواد عن البياض وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في
نفسها قائمة بموجود فالقيد الاول يخرج الذوات وقوله غير موجود احتراز
عن الصفات الثبوتية وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية
وقوله قائمة بموجود احتراز عن صفات المعدوم وهو منقوض بالجوهرية
على مذهبهم اذ هي عليه من الاحوال مع انها صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة
للذات حالتي الوجود والعدم والتعريف الصحيح مذكور في كتاب الايضاح
وقال المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي يكون ذاته متقررة في الخارج فهو الثابت

قوله وهو الممكن ان كان حالاً في الموضوع فهو العرض والا فهو الجوهر والمراد بالموضوع محل يقوم الحال بذاته ويحصل كالجسم الاسود للسواد ه

وان لم يتحقق بنفسه كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود
والا فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم من
الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على بعض افراد
الثابت وعلى المنفي ومن اثبت الحال من المعتزلة قسموا الثابت الى ما له
الكون في الخارج وهو ان استقل بالكاينة اي لا يكون كاينته تبعا لكاينة امر آخر
فهو الثابت الموجود وان لم يستقل بالكاينة اي يكون كاينته تبعا لكاينة امر آخر
فهو الحال كالصفات **قال** وقال الحكماء **اقول** قال الحكماء
في قسمة المعلومات كل ما صح ان يعلم بنفسه ان كان له تحقق بنفسه فهو الموجود وان
لم يكن له تحقق بنفسه فهو المعدوم وانما جعلوا مورد القسمة ما صح ان يعلم بنفسه لا المعلوم
لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم وان صح ان يعلم ~~بنفسه لا المعلوم~~ فلو قال المعلوم يلزم
خروجه عن القسمة ثم قسموا الموجود الى الذهني والخارجي بان قالوا الموجود
ان تحقق في الذهن فهو الذهني وان تحقق خارج الذهن فهو الخارجي ثم قسموا
الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبل العدم
لذاته وهو الممكن وقسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه
وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر وانما قلنا في تفسير الموضوع يقوم
ما حل فيه ليخرج الهيولى عنه فان الهيولى محل للصورة لكنه متقومة بها والله اعلم
قال والمتكلمون **اقول** والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي
الى ما لا اول لوجوده اي لا يكون مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما يكون
لوجوده اول اي يكون مسبوقا بالعدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى
متحيز اي ما له تحيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان
خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والحال في المتحيز وهو العرض
والى ما ليس المتحيز والحال فيه اي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لانهم
استحالوا وجود ما لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لانه لو كان موجودا
لشاركه

16

لشاركه الباري تعالى في هذا النعت وخالفه في غيره وما به المشاركة
غير ما به المخالفة فيلزم للباري تعالى التركيب منهما وهو محال ومنع بان
ما ذكرتم من العوارض السلبية والاشتراك في العوارض لا سيما في العوارض
السلبية لا يوجب التركيب اما في العارض مطلقا فلان البسائط كلها
مشتركة في الوجود والحدوث وغيرهما من العوارض مع عدم التركيب واما
في السلبية فلان كل بسيطين فرضا مشتركان في سلب ما عداهما عنهما
قال الفصل الثاني **اقول** تصور الوجود بديهي في ذاته
الوجه الاول هو ان الوجود المطلق جزء من الوجود المتصور بديهة وهو
الوجود المضاف اعني وجودي وتصور جزء المتصور بديهة بديهي فالوجود
بديهي وفيه نظر لانه ان اراد بقوله وجودي الخ علمه بكنه ماهية وجوده
بديهي فممنوع وان اراد به ان العلم بحصول الوجود له بديهي فمسلم لكن لا يلزم
من كون العلم بحصول شيء بديهيا كون ذلك الشيء كذلك اي بديهيا والله اعلم
قال الثاني التصديق **اقول** هذا هو الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وتقريره هو ان التصديق البديهي بان
النفي والاثبات لا يرتفعان ولا يجتمعان على معنى ان الشيء لا يكون موصوفا بالوجود
والعدم ولا يكون عاريا عن صفة الوجود والعدم معا مسبوق بتصور الوجود
وتصور العدم وتصور مغايرة الوجود والعدم التي هي الاثنينية لتوقف
تصورها على تصور الوحدة لكون هذه التصورات اجزاء من التصديق
والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور كلها بديهية فتصور
الوجود بديهي وهو المطلوب واعترض عليه وقيل هذا التصديق ان كان بديهيا
مطلقا لم يحتج الى الدليل على بداهته لكنهم بينوا بداهته وان لم يكن بديهيا
لم يفد المطلوب لان السابق على التصديق الغير البديهي لا يجب ان يكون بديهيا
فلا يلزم ان يكون الوجود بديهيا قلنا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا وبداهته

متوقفة على بداهة العلم باجزائه فيلزم المطلع على حصول العلم ببداهته
حتى لا يحتاج الى الدليل على بيان بداهته اذ يجوز ان يكون الشيء بديهيا وبداهته
غير بديهية بل محتاجة الى الدليل ولقائل ان يقول على اصل الدليل ان التصورات
جزء هذا التصديق لكن التصديق موقوف على تصور اجزائه باعتبار ما لا على
تصور حقيقته واذا كان كذلك كان هذا التصديق مسبوقا بتصور الوجود
باعتبار ما ولا يلزم من تصور الوجود باعتبار ما بداهته اذ كل كسبي يجوز ان
يكون متصورا بوجه ما **قال** الثالث الوجود **اقول**
هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا هو ان الوجود بسيط لانه يمتنع
تركبه من الموصوف به اي الموجود اذ لا يلزم ان يكون للشيء جزء غير نفسه وهو محال ويمتنع
تركبه من الموصوف بنقيضه اي من المعدوم اذ لا يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءا منه وهو
محال واذا امتنع تركبه من الموجود والمعدوم امتنع تركبه مطلقا لان كل شيء اما موصوف
بالوجود او بنقيضه واذا امتنع تركبه يكون بسيطا واذا كان بسيطا لا يحد اذ المحدود
هو المركب دون البسيط كما انه لا يرسم الوجود ايضا لان الرسم المعرف
للشيء يجب ان يكون اعرف منه للمعرف لكن لا شيء اعرف من الوجود وان كان بالاستقراء شيء
اعرف من الوجود فلا يرسم به لان الرسم لا يعرف كنه الحقيقة للمعرف واذا امتنع حد
الوجود ورسمه يكون تعريفه محالا فيكون بديهيا وفيه نظر اذ لا يلزم من امتناع تعريف
الشيء بداهته **قال** الثاني في كونه مشتركا **اقول** مفهوم الوجود وصف
مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري وقال
لفظ الوجود مشترك بين الموجودات دون مفهومه لنا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد
في كونه واجبا وجوهرا او عرضا فلو لم يكن مفهوم الوجود وصفا مشتركا لكان وجود كل
شيء عين ماهيته او زائدا عليها مخالفا لوجود غيرها وعلى كل تقدير يلزم من
التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا عدم الجزم بوجوده اما على التقدير الاول
فواضح واما على تقدير الثاني فللوجوب عدم الجزم في كل خاص عند التردد في مخصصه

فان الموجود هو شيء له الوجود ه

اي اما الجوهر او العرض ه

اراد بالخاص الوجود ه

قال الثاني في كونه مشتركا اي لما فرغ من المبحث الاول في تصور الوجود شرع في المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا
مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ الاشعري فانه قال
وجود كل شيء عين ماهيته فلا اشتراك الا في اللفظ واختار المصنف ما ذهب اليه الجمهور واحتج عليه بوجهين احدهما
انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لما حصل الجزم بوجود الشيء مع التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا
او عرضا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للمخصوصات
من تمام ماهيته او فصلا له او عرضا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام
التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة وخواصها فان انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتيه المختص وانتفاء خاصته
فيلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا التردد في وجوده واما بيان بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء ونتردد
في كونه واجبا وجوهرا وعرضا فانا اذا تحققنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كون سببه واجبا وجوهرا او عرضا
الوجه الثاني تقريره انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا
بين الاقسام ضرورة فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها قيل
لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم من
كون العالم مشتركا بين الواجب والممكن كون جميع الممكنات عالما لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين
اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض وغير فالابيض اما حيوان او غير حيوان
فانا قسمنا الحيوان الى الابيض وغيره مع ان بعض الابيض ليس بحيوان وقسمنا الابيض الى الحيوان وغيره مع ان بعض الحيوان
ليس بابيض اجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد للقسمة بين جميع الاقسام
فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بان الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهنا الامر
ليس كذلك فانا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوي ه

وايضاً ينقسم الموجود الى الواجب والجوهر والعرض فيقول الموجود اما واجب واما
ممكن والممكن اما جوهر واما عرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه والدليل الاول
ضعيف لانا لا نسلم الجزم بوجود الشيء عند التردد في ماهيته بل عند الجزم باطلاق
لفظ الوجود عليه وكذا الثاني لجواز ان يكون مورد القسمة مشتركا بين اقسامه
بالاشتراك اللفظي كما يقال العين اما باصرة واما فوارة واستدل بعضهم
على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين الموجودات بان مفهوم السلب واحد وهو
عدم المحض فلو لم يتحد مفهوم مقابله وهو الوجود بل تعدد بان يكون مقابل العدم
وجودات مختلفة بطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا لجواز ان
لا يكون معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بغيره لكن الحصر العقلي غير باطل فلزم
اتحاد مفهوم الوجود فيلزم اشتراكه ضرورة ومنع هذا الاستدلال بان كل ايجاب له
سلب يقابله اي ليس مفهوم السلب امرا واحدا بل هو متعدد بتعدد الايجابات فاذا
كان كذلك لا يبطل الحصر العقلي اذ معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما
هو ان الشيء اما موجود بوجوده الخاص به او مسلوب عنه ذلك الوجود والعقل حاكم
بصحة هذا الحصر **قال** الثالث كونه زائدا **اقول** ه
الوجود زائد على الماهيات سواء كانت واجبة او ممكنة خلافا للشيخ مطلقا
فانه ذهب الى ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك الشيء
خلافا للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب عين ماهيته
وفي الممكنات زائد عليها لنا ان نقول الوجود زائد على جميع الماهيات
اما في الممكنات لان الوجود ليس نفس ماهياتها لوجوه الاول انا نتصور الماهيات
الممكنة كالمثلث مثلا ونشك في وجوده الذهني والخارجي حتى يقوم عليهما
البرهان والمعلوم غير المشكوك فالوجود ليس نفس الماهية وفيه نظر
لانه ان اراد انا نشك في وجوده انا لا نتصور وجوده الذهني والخارجي
فممنوع وان اراد به انا لا نعلم حصول احد الوجودين له فمسلم ولكن لا يلزم

لانه تصور بالوجود الذهني ه

قوله واستدل بان مفهوم السلب واحد اقول هذا دليل ثبت على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع
تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتحد مقابله اعني مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي
مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي
اجلى البديهيات بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان
الشيء معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود اخر ومنع بانا لا نسلم ان مفهوم السلب واحد فان كل
له سلب يقابله واجيب بان كل ايجاب وان كان له سلب يقابله لكن السلوب متشاركة في مطلق
ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك ورد بمنع ان الحصر انما تحقق بالنسبة الى الوجود الخاص
نفيد احتمال وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لجزم العقل
بل لا يطلب قسما اخر خلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل يجزم بالحصر من غير طلب قسيم
فعلمنا ان القسم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما
ان بين الوجوه شبهات لا براهين اذ كون الوجود معنى مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان ه قوله الثالث
في كونه زائدا اي الثالث في كون الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات اراد ان يذكر المبحث الثالث كون الوجود زائدا
على الماهيات فان كونه زائدا متفرع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات في الواجب والممكن خلافا
للشيخ ابي الحسن مطلقا اي في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود
الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلوجوه الاول
تقريره انا نتصور الماهيات ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان
فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم نشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها وذلك لانه اذا لم يكن الوجود زائدا
على ماهياتها لكان اما نفسها او داخلا فيها وعلى التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورها لامتناع الشك في
ماهية الشيء وذاتياته عند تصوره لانه اذا تصور الشيء يجب اثبات ذاتياته له اي لا يمكن تصور الشيء الا بعد تصور ذاتياته
موضوعاته فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها او يستحيل الشك في اتصاف الشيء
عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصور الشيء عبارة عن وجوده الذهني اجيب
بانا نتصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصورنا الشيء غير ذلك الشيء بل يكون نعتا على ذلك الشيء

من هنا الانفكاك الماهية للتصديق بحصول الوجود لها سلّمنا ذلك لكن لا م ان
كل ماهية ممكنة هو بهذه الحيثية حتى يلزم مطلوبكم وهو القضية الكلية الثاني
من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الحقائق
الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك اي لا تقبل الوجود والا يلزم
ان يكون الشيء قابلا لنفسه ولا العدم والا لكان الشيء قابلا لنقيضه وهو محال
فوجوداتها ليست نفس ماهياتها وفيه نظر لانا لا م ان قبول الوجود للوجود
قبول الشيء لنفسه لجواز ان يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون
مشتركا بالاشتراك المعنوي وايضا لا م استحالة قبول الشيء لنقيضه فان
قلت لان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع مع نقيضه قلت
لا م وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا وهو ممنوع الثالث
من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الماهيات الممكنة
متخالفة بالحقيقة وغير مشتركة ومفهوم الوجود مشترك والمشترك غير ما ليس
بمشترك فالوجود غير الماهية وفيه نظر لانه مبني على ان مفهوم الوجود مشترك معنى
وقد عرفت ما فيه واما شبهة الوجوه فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا
جزءا منها والا لكان تمام الاجزاء الداخلة فيها وكان جنسا لها فصول تشارك
وكانت لها تلك الماهيات في مفهوم الوجود لامتناع ان يكون فصول الماهيات
الموجودة امورا معدومة واذا كان الفصول لها امورا موجودة فيكون لتلك الفصول
فصول اخر موجودة لتميزها عن الماهيات ويتسلسل وفيه نظر لان نقيض
قولنا الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات هو قولنا الوجود جزء لبعض
الماهيات وح لا يلزم شيء مما ذكرتم سلّمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود عرضا
عاما للفصول فلا يحتاج في امتيازها عن الماهيات الى فصول ولقائل ان
يقول هذا الجواب مناف للغرض المذكور واحتج الشيخ على ان وجود كل شيء
عين ماهيته بانه لو زاد الوجود على الماهيات لكانت الماهية في نفسها معدومة

اي لكونه الاجزاء الداخلة ٥

ولو كانت في نفسها معدومة لقام الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية ح
قلنا الوجود ليس قائما بالماهية المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية
من حيث هي الماهية والماهية من حيث هي ليست معدومة **قال**
اما ان الوجود في الواجب **اقول** واما في الواجب
زائد على ماهيته فلوجوه الاول انه وجوده تعالى لو تجرد عن الماهية
لتجرد لعلة غير ذاته اذ لو لم يتجرد لعلة غير ذاته لتجرد لاجل ذاته فكان الوجود
مقتضيا في الواجب للتجرد وفي غيره لا يقتضيه فيلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي
هو طبيعة واحدة مشتركة وانه محال واذا كان تجرد وجود الواجب لعلة غير
ذاته يكون ممكنا وهو محال وقيل عليه لم لا يجوز ان يتجرد وجود الواجب
لاجل عدم الموجب لعروضه اذ التجرد لكونه عدم العروض امر عدمي والامور العدمية
يكفي فيها عدم العلة ولا يحتاج الى علة وجودية قلنا في جوابه فالتجرد يحتاج
الى عدم الموجب وعدم الموجب مغاير لذاته تعالى فالواجب بتجرده يحتاج الى
عدم الموجب المغاير له فيكون ممكنا ثم قيل سلمنا ان التجرد يحتاج الى العلة ولكن لم لا
يجوز ان يكون علته وجود الواجب قوله يلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي
هو طبيعة واحدة وذلك محال قلنا لا م ان الوجود طبيعة واحدة بل
هو مقول على وجود الواجب ووجود الممكن بالتشكيك واذا كان مقولا بالتشكيك
يكون وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا لا م ان الوجود
مقول بالتشكيك فان سلم فكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع المساواة
في تمام الحقيقة بين وجود الواجب تعالى ووجود الممكن اذ لو منع المساواة يكون
بين الوجودين مخالفة في تمام الحقيقة وح فلا يخلو من ان يكون بين الوجودين
امر مشترك او لا يكون فان كان لزم التركيب من ما به الاختلاف وما به الاشتراك
وان لم يكن لزم المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما لانا بيّنا ان
الوجود بسيط ومشترك بين وجود الواجب ووجود الممكن معنى واذا كان الوجود

وايضا الواقع على اشياء بالتشكيك لابد ان يكون من عوارض لتلك الاشياء لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد
بالتساوي فلا يكون مقولا بالتشكيك فالمعروضات ان تماثلت وتجانست باعتبار امر غير الوجود لان الوجود اذا كان
من عوارض وجود الواجب ووجودات الممكنات لم تكن المعروضات التي هي الوجودات متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار
امر غير الوجود لزم المحالان المذكوران تنافي اللوازم على تقدير التماثل وتركب الواجب على تقدير التجانس وان تباينت المعروضات
اي وجود الواجب ووجود الممكن كان كل من الوجودين متباينا لغيره بالذات لتمام الحقيقة فيكون حقيقة الوجود الواجب
متباينين في تمام الحقيقة امتنع تنافي لوازمهما وايضا لو سلم ان الوجود
مقول بالتشكيك على الوجودين لكن الامر الواقع على اشياء بالتشكيك لابد
وان يكون من عوارضها اذ لو لم يكن من عوارضها فاما ان يكون نفس ماهياتها
او جزءا من ماهياتها وايا ما كان يلزم الاختلاف في نفس الماهية او في جزئها وانه
باطل لان الماهية لا تقبل الشدة والضعف كما بين في موضعه واذا كان
من عوارضها فيكون الوجود من عوارض وجود الواجب ووجود الممكن فالمعروضات
ان تماثلت وتجانست لزم المحالان المذكوران وهو اما تنافي اللوازم على تقدير
تماثل الوجودين او كون الواجب مركبا على تقدير تجانس الوجودين اذ التماثل
عبارة عن الاتحاد في النوع والتجانس عبارة عن الاتحاد في الجنس [illegible]
وان تباينت المعروضات كان كل واحد من الوجودين مخالفا لحقيقة الوجود الآخر بالذات
ومشاركا له في مفهوم هذا العارض اعني مطلق الوجود وهو عين المدعى لانا
لا نعني بكون وجود الواجب تعالى زائدا على ماهيته الا ان في الواجب شيئا عرض
له الوجود وقد ثبت هذا فثبت المدعى وفيه نظر لانه انما لزم من هذا الدليل الا ان
للواجب وجودا خاصا عرض له مطلق الوجود فان اراد بكون وجوده زائدا
على ماهيته هذا المعنى فلا مخالفة بين الحكماء وبينهم في هذه المسئلة وان ارادوا ان له
ماهية مغايرة لمفهوم الوجود عرض له مفهوم الوجود فهذا لا يلزم من هذا الدليل
فاعرف هذا فانه دقيق غريب **قال** الثاني مبدأ **اقول**
هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زائد على ماهيته
وتقريره ان يقال مبدأ الممكنات اعني الواجب تعالى لو كان هو الوجود وحده من غير
اعتبار ان ماهية فالمبدأ اما نفس الوجود وهو مع قيد التجرد الذي هو سلبي
فلو كان نفس الوجود لشاركه تعالى في المبدأية كل وجود لان كل وجود مساو
لوجود الواجب في تمام الماهية لما بينا ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين وجود
الواجب ووجودات الممكنات وهو محال ولو كان هو الوجود مع التجرد يلزم ان يكون

مخالفة لحقيقة الوجود الممكنات ومشاركا لها في الوجود الذي هو عارض زائد على حقيقته عين المدعى ه ولقائل ان يقول الوجود المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات يقول على الوجودات التي هي افرادها بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر مثل وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بجهة اخرى غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج [illegible]

السلب جزءا من مبدأ الممكنات فيكون مبدأ الممكنات معدوما لان المركب
من الموجود والمعدوم معدوم وانه باطل وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم ان وجود
الواجب مساو لسائر الوجودات في تمام الماهية بل وجود الواجب تعالى
مباين لوجودات الممكنات في الماهية اعني وجوده الخاص واما قوله لان الوجود
مفهوم مشترك فممنوع وان سلم فلا يلزم منه الا ان مطلق الوجود الذي هو لازم
لوجود الواجب ووجود الممكنات امر واحد فلا يلزم من الاشتراك في اللوازم المساواة
بين ماهيات الملزومات التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات والله اعلم
قال قيل التجرد **اقول** قيل على هذا الوجه بانه لم لا
يجوز ان يكون المبدأ نفس الوجود قوله لو كان كذلك لشاركه تعالى في المبدأية
كل وجود قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون شرط تأثير الوجود في الغير تجرده عن الماهية
وسائر الوجودات للممكنات مقترنة بها لم يكن مؤثرة لفقدان شرط التأثير وهو التجرد
قلنا في كل وجود يكون سببا للتأثير في الغير الا ان الاثر تخلف عنه لاجل فقدان
شرط يمكن حصوله معه وهو التجرد اذ مفهوم الوجود لا ينافي التجرد وهذا الجواب
ضعيف لانا لا نم ان التجرد يمكن حصوله مع كل وجود لانا بينا ان وجود الواجب
مباين لوجودات الممكنات **قال** الثالث ان وجوده معلوم **اقول**
هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان وجوده الواجب
زائد على ماهيته وتقريره ان يقال وجوده تعالى معلوم بديهة او استدلالا
وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته وفيه نظر لانا لا نم ان وجوده الخاص الذي
هو عين حقيقته معلومة بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لهذا الوجود
ولسائر الوجودات ولا يلزم من العلم باللازم العلم بالملزوم والله اعلم واحكم
احتج الحكماء **قال** احتج الحكماء بان وجوده لو زاد لاحتاج الى
معروضه فاحتاج الى سبب فيتقدم ذاته على وجوده بالوجود ويلزم التسلسل او يباين
فيكون ممكنا **اقول** احتج الحكماء على ان وجوده تعالى عين ماهيته

19

ثم الثاني وايضا لا لكان السلب جزءا من مبدأ الممكنات وهو محال
واما بطلان اللازم فلانه لو كان مبدأ الممكنات الوجود وحده لشارك
الواجب كل وجود في المبدأية لان كل وجود مساو للواجب في الوجود من
حيث هو وهو محال قيل لا نم ان مبدأ الممكنات لو كان الوجود المجرد
للزم ان يكون السلب جزءا من المبدأ وانما يلزم ذلك لو كان التجرد جزءا
من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون التجرد شرطا لتأثير المؤثر لا جزءا
ويجوز ان يكون السلب شرطا باشر المؤثر اجاب المصنف بانه
لا يكون كل وجود سببا الا انه تخلف عنه اثره لفقد شرطه الذي هو
ممكن الحصول ولقائل ان يقول مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص
الذي هو عين الواجب وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك له في
الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب لوجود الممكنات
فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب لكونه سببا ه

وهو اما ان يكون الوجود داخلا في ذاته فيلزم التركيب او خارجا
عن ذاته فيكون زائدا ه

احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج الى موصوفه
لان الوصف العارض يحتاج الى موصوفه المفروض فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج
الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب اما مقارن وهو الذات او صفة من صفاتها
فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول

بان وجوده لو زاد على ماهيته لكان عارضا لماهيته فاحتاج الى موصوفه
الذي هو الماهية ضرورة فيكون ممكنا لان كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا لاحتاج
الى السبب وذلك السبب ان كان سببا مقارنا وهو ذاته يلزم ان يكون ذاته متقدما
على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة الموجدة على المعلول بالوجود فيكون لذاته
وجود قبل وجوده وينتقل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم التسلسل وان كان سببا
مباينا اعني غير ذاته يلزم ان يكون ذاته محتاجا في وجوده الى الغير فيكون ذاته
ممكنا وهو باطل واجيب عن احتجاج الحكماء بان سبب وجوده هو العلة المقارنة
اعني ذاته تعالى ولا يجب تقدم ذاته على ذاته بالوجود فان ماهية الممكنات
علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة على وجوداتها بالوجود واجزاء الماهية
علة لقوامها مع ان تقدم اجزاء الماهية على الماهية ليس بالوجود فان وجود الجزء
والكل واحد على مذهب الحكماء وفيه نظر اذ الفرق ظاهر بين العلة الموجدة
والعلة القابلة فان الاولى مفيدة للوجود والمفيد للغير شيئا لا بد ان يكون له
ذلك الشيء والثانية مستفيدة للوجود والمستفيد للشيء لا بد ان لا يكون له
ذلك الشيء والا يلزم تحصيل الحاصل فان قلت لا نم ان المفيد للوجود لشيء لا بد
وان يكون له وجود قبل ذلك الشيء وانما يلزم ذلك لو افاد الوجود لغيره
واما لو افاد لنفسه فلا قلنا لا لزم كون الشيء موجودا من قبل المحتاج الى العلة
الموجدة على تقدير العروض هو وجوده تعالى والمفروض ان العلة الموجدة للوجود
هو الماهية فيكون الماهية مفيدة للوجود للغير وهو عروض الوجود فيجب ان
يكون له وجود قبل وجوده فيلزم التسلسل المذكور ولا نسلم ان اجزاء الماهية ليست
متقدمة عليها بالوجود كيف وقد صرحوا بان من علامات اجزاء الماهية تقدمها
على الماهية بالوجودين الذهني والخارجي **قال** فرع اتصاف
الشيء **اقول** هذا الفرع يمكن ان يكون جوابا لسؤال مقدر وتقريره
السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجود الواجب زائدا على ذاته وسببه

ويلزم التسلسل واما غيرها فيحتاج
واجب الوجود في وجوده الى غيره
فيكون ممكنا واجبا هذا خلف
ان احتياج الوجود الى سبب مقارن
هو ذاته قوله فيلزم تقدم
ذاته بالوجود على وجوده قلنا
لا نم فان العلة المقارنة لا يجب
تقدمها بالوجود على معلولها فان
ماهية الممكنات علة قابلة لوجود
ذاتها مع انها غير متقدمة بالوجود
على وجودها والا يلزم التسلسل
وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها
مع انها غير متقدمة عليها بالوجود
قوله فرع لما كان السبب
المقارن اعم من ان يكون الذات
او الصفة وكون السبب المقارن
هو الصفة اخص منه والعام
كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة
اليه والجزئي فرع للكلي لان الجزئي
كل والكلي جزؤه ووجود الكل
فرع وجود الجزء …
نوعا لكون وجود الواجب …
ماهية الشيء قد يكون سببا لصفة
من صفاته كالاربعة للزوجية و
قد يكون صفة لها سببا لصفة اخرى
مثل الفصل للخاصة ككون الناطقية
سببا للمتعجبية ومثل الخاصة
للخاصة ككون المتعجبية سببا
للضاحكية واما اتصاف
الشيء بالوجود ليس لاجل صفة
اخرى قائمة بالشيء فان قيام
الصفة بالشيء فرع على كونه موجودا

ماهية اعني المحل اعم من ان يكون هيولى او موضوعا ومدة اعني تقدم الزمان
اما الاول وهو تقدم المادة فلان امكان وجود المحدث موجود قبل المحدث
والا يلزم الانقلاب من الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
وانه باطل فيكون لذلك الامكان محل غير نفس المحدث يقوم به الامكان وذلك
المحل هو المادة فعلم بان الحادث مسبوق بمادة واما الثاني وهو تقدم المدة فلان
عدم المحدث قبل وجوده هذه القبلية ليست بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة لوجوده
ولا بالذات اي التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين لان المتقدم بالطبع يجتمع
مع المتأخر وعدم الشيء لا يجتمع مع وجوده ولا بالشرف لان العدم لا يكون اشرف
من الوجود ولا بالمكان وهو ظاهر فهي بالزمان فعلم بان الحادث مسبوق بزمان
واجيب عن الاول اي عن الدليل الاول الدال على ان الحادث مسبوق بمادة بان
الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية لا تستدعي محلا واجيب عن الثاني
اي عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بزمان بان القبلية ليست منحصرة فيما ذكرتم
حتى يتم ما ذكرتم بل قد يكون بغيره وذلك كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية
والذات لعدم اجتماعهما ولا بالشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لان الزمان
لا يكون له زمان **قال** الفصل الخامس في الوحدة **اقول**
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفي هذا الفصل مباحث المبحث الاول
في بيان حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية ويندرج تحتها ما لا ينقسم اصلا كالمفارقات وما ينقسم الى امور غير
متشاركة في الماهية كالمركبات والكثرة ما تقابل الوحدة وفي تعريف الوحدة
نظر اذ يوجد لكل ان يكون الكثرة المجتمعة من المختلفات وحدة اذ يصدق عليها هذا
التعريف ثم الوحدة مغايرة للوجود ومغايرة للماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود
والانسان اي ماهيته من حيث انه كثير ليس بواحد لامتناع ان يكون الشيء واحدا
وكثيرا من جهة واحدة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية بعين هذا الدليل

كتقدم الاب على الابن

والوحدة ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود في الخارج وفيه ما مر في النقض ولان الوحدة لو كانت عدمية لكانت
عدم الكثرة لامتناع ان يكون عدماً صرفا او عدماً لامر آخر فاذا كان الوحدة
عبارة عن عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية فيكون
النقيضان اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لوجوب ان يكون احد النقيضين
وجوديا واذا بطل ذلك فالوحدة وجودية والكثرة عبارة عن مجموع الوحدات
فيكون الكثرة وجودية ايضا وفيه نظر لانا لا نم ذلك لجواز ان يكون كل واحد من
النقيضين عدميين كالعمى واللاعمى وعورض هذا الدليل الدال على ان الوحدة امر
وجودي بان الوحدات ليست امورا ثابتة لان الوحدات لو وجدت في الخارج لكانت
متشاركة في كونها وحدات لكون الوحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ ومتميزة
بخصوصيات فخصوصية كل واحد منها يكون زائدا على ماهيتها النوعية
فلتلك الخصوصيات هي وحدات اخر فيكون للوحدات وحدات اخر وينقل الكلام
الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول وحدة الوحدة نفس
الوحدة كما يقول وجود الوجود نفسه فلا يلزم التسلسل ولقائل ان يقول ان الوحدة
والكثرة من الاعتبارات العقلية لا تحقق لها في الخارج **قال** فرع الوحدة لا تقابل

اقول هذا فرع على بحث الوحدة والكثرة واعلم ان الوحدة
مقابلة للكثرة ضرورة فوجب ان يحقق ان التقابل بينهما على اي انحاء التقابل
والحق بالخبر هنا عرفت انقسام التقابل اذا عرفت هذا فنقول الوحدة لا
تقابل الكثرة بحسب الذات اذ ليس احدهما عدم الاخرى الا امتناع اجتماعهما
فلا تقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة لوجوب ذلك فيهما ولا ايضا
للاخرى ولا تضايف بينهما لتقوم الكثرة بالوحدة وامتناع تقوم احد الضدين واحد
المتضايفين بالآخر فلا تقابل بينهما بالضدية والتضايف ايضا واذ ليس بينهما تقابل
باحد من الوجوه الاربعة فلا تقابل بينهما بحسب الذات لانحصار اقسام التقابل
في هذه الاربعة كما سيجيء ان شاء الله

من الامور العقلية التي لا تحقق لها في الخارج على ما سنبينه واذا كان كذلك
فلا يلزم من ثبوت الامكان الثابت في العقل للمعدوم الممكن ثبوته في الخارج ضرورة
قال الحاشية في الحال **اقول** اتفق الجمهور على نفي الحال
وقد عرفت تفسيره وقال بالحال القاضي ابو بكر من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة
وامام الحرمين اول امره واحتجوا على ذلك بحجتين الاولى ان الوجود وصف مشترك
بين الموجودات وهو ليس بموجود اذ لو كان موجودا لساوى غيره من الماهيات
في الوجود فيزيد وجود الوجود على ماهيته لان ماهيته مخالفة لسائر الماهيات
وما به المساواة زائد على ما به المخالفة فللوجود وجود آخر زائد عليه والكلام
فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وانه محال فثبت ان الوجود ليس بموجود
ولا معدوم ايضا لانه لا يتصف الوجود بما ينافيه وهو العدم واذا لم يكن الوجود
موجودا ولا معدوما فيكون الوجود صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود
وهو الحال فثبت القول به الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية لكون
اللون جنسا لهما ويخالفه في السوادية اي في خصوصية السواد وما به المشاركة
غير ما به المخالفة فان وجد كل واحد مما به المشاركة وما به المخالفة كان
احدهما قائما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض لكونهما عرضين اذ لو كان
احدهما او كلاهما جوهرا يلزم تركب السواد الذي هو عرض من الجوهر وانه محال
كما سنذكره وان عدم كل مما به المشاركة وما به المخالفة او عدم احدهما لزم
تركب السواد الموجود من المعدوم وهو ظاهر الامتناع واذا كان كل منهما لا
يكون موجودا ولا معدوما ثبت القول بالحال وهو المدعى وفيه نظر لانه لا يلزم
من عدم قيام احدهما بالآخر الاستغناء فان الحيوان والناطق ليس احدهما
قائما بالآخر مع ان لاحدهما افتقارا الى الآخر **قال** والجواب عن الاول

اقول الجواب عن الاحتجاج الاول ان الوجود موجود قوله
لو كان موجودا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل قلنا

لا نسلم ذلك بل وجوده عين ذاته ويمتاز عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو
ان وجوده غير عارض للماهية بخلاف سائر الموجودات فلا تسلسل فان قلت
نعلم ان هذا لا يتمشى على مذهب الاشعري فان وجود الماهيات عنده غير عارض
لها ولا على مذهب الحكماء فان وجوده تعالى عندهم عين ذاته فهنا القيد السلبي لا
يصلح للتمييز على المذهبين هذا الجواب عن الاحتجاج الثاني بان اللونية والسوادية
موجودتان قائمتان بالجسم الاسود لا ان قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام
الاخرى فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا الاستغناء او نقول احدهما قائمة
بالجسم والاخرى قائمة بتلك القائمة بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممنوع
قلنا امتناع قيام العرض بالعرض ممنوع او نقول التركيب من اللونية
والسوادية في العقل لا في الخارج اذ وجود اللون في الخارج بعينه وجود السواد
اذ ليس في الخارج شيء هو اللونية مغاير لشيء هو السوادية واذا كان كذلك
فلو عدما او احدهما في الخارج لا يلزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظاهر وفيه
نظر وهو ان التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي والا لكان حكم العقل
بالتركيب فيما لا تركيب فيه جهلا واذا كان مركبا في الخارج يلزم ما ذكرنا وفي
هذا النظر نظر عرفناه للقائل **قال** الفصل الثالث في الماهية **اقول**
اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة من حيث هي مغايرة لكل ما عداها
لا ذهنا كان او خارجا ولنضرب لك مثالا في الانسانية ونقول الانسانية
من حيث هي انسانية لا واحدة ولا كثيرة على معنى ان كلا منهما او احدهما ليس
نفس مفهومها ولا داخلا في مفهومها وان لم تخل الانسانية عن صدق احدهما
عليه لا في الخارج ولا في الذهن وكذا القول في سائر المتقابلات اللاحقة
بالانسانية كالوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فالماهية من حيث هي
تسمى المطلق وتسمى الماهية بلا شرط شيء فان اخذت الماهية مع المشخصات
واللواحق العارضة لها تسمى مخلوطا اي بالمشخصات واللواحق سمي ايضا

الماهية بشرط شيء وهو اي المخلوط موجود في الخارج وهو واضح وكذا
الاول اي الماهية بلا شرط شيء موجود لكونها جزء الماهية المخلوطة الموجودة
في الخارج لتركب المخلوط من الماهية مع المشخصات واللواحق وجزء الموجود
موجود فالماهية بلا شرط شيء موجودة وان اخذت الماهية بشرط العراء
عن المشخصات واللواحق سمي مجردا اي عن المشخصات واللواحق سمي ايضا
الماهية بشرط لا اي بشرط ان لا شيء معه عن المشخصات واللواحق والمجرد عن
المشخصات انما يكون في العقل دون الخارج اذ كل موجود في الخارج متشخص
وان كان كونه حاصلا المجرد في العقل عن اللواحق لان كونه في العقل اعتبار فلا يكون
مجردا الا ان المراد بكونه مجردا تجريد العقل اياه عن اللواحق الخارجية فعلم
مما ذكرنا ان المجرد والمخلوط يتباينان تباين اخصين تحت اعم هو المطلق
فان المطلق اعم منهما ويقسم اليهما اذ يقال الماهية اذا اخذت مع المشخصات
فهو المخلوط وان اخذت مع حذف المشخصات فهو المجرد فكان الماهية
المطلقة جنسا لهما وهما نوعان لها يمتاز كل منهما عن الآخر بفصل وهو
الاخذ مع المشخصات والاخذ مع حذفها ومما ذكرنا من ان المجرد يباين
المخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع منها مجردا
باقيا خارجيا ازليا وهو المسمى بالمثل الافلاطونية معللا بان
المجرد هو الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية وجزء الموجود موجود
وانما قلنا ذلك اذ يمتنع ان يكون المخلوط جزءا مشتركا بين المخلوطات
ضرورة وهو باق لا يفسد بفساد المخلوطات واما الفاسد فهو الانسان
المحسوس وانما ظهر ضعف زعم افلاطون لان احد المتباينين لا يكون
جزءا للمباين الآخر **قال** البحث الثاني في اقسامها **اقول**
الماهية تنقسم الماهية اما ان تكون بسيطة
وهي التي لا جزء لها واما ان تكون مركبة وهي التي لها جزء والمركبة اما مركبة

خارجية اى ملتئمة عن اجزاء متميزة فى الخارج بان يكون وجود بعضها
متميزا عن وجود الآخر وهى فى الجواهر كالانسان المركب عن البدن والروح
فان وجود الروح متميز عن وجود البدن ولهذا يبقى بعد البدن وفى الاعراض
كالمثلث المركب من الخطوط الثلثة فان وجود كل خط متميز عن وجود الخط
الآخر او مركبة عقلية لا تتميز اجزاؤها فى الخارج بل فى العقل وبآلة الحواس
كالمقادير مثل العقول لمن جعلها الجوهر جنسا لها وذلك لانه حينئذ لابد
لها من فصول تتميز بعضها عن بعض فالعقول مركبة من الجوهر ومن فصول لها فى
العقل وفى الخارج بسيطة ليس لها اجزاء متميز بعضها عن بعض وفى
الاعراض كالسواد المركب من اللونية ومن خصوصيته السواد وهى قابضية
البصر وهذا الامتياز فى الذهن لان الذهن يحكم بان اللونية فيه تغاير
لقابضية البصر من حيث هى واما فى الخارج فلا امتياز لان اللونية
وقابضية البصر ان كانا محسوسين كان الاحساس بالسواد احساسا
بمحسوسين وهو باطل وان كان احدهما محسوسا فقط كان الاحساس
بالسواد اما احساسا باللونية المطلقة او بقابضية البصر وذلك
باطل ايضا وان لم يكن شئ منهما محسوسا فان لم يحصل عند الاجتماع محسوس
لم يكن السواد محسوسا اصلا وان حدث فهو معلول الاجتماعهما خارج عنهما
لخروج المعلول عن العلة عارض لهما فالمركب لا يكون نفس السواد بل قابلا وقائما
اذ لا نعنى بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة فعلم بان اجزاء السواد لا
يتميز بعضها عن بعض وفى هذا الدليل انظار ذكرناها لا نطول الكتاب
بايرادها ثم الاجزاء اما ان يكون متداخلة اى كان بينهما عموم وخصوص
كالاجناس والفصول التى هى اجزاء الانواع او متباينة ان لم يكن كذلك
فالاجزاء المتباينة اما متشابهة كوحدات العشرة المتشابهة فى الوحدة
او متخالفة والمتخالفة اما متعالفة عقلية غير محسوسة كالهيولى والصورة

او

او متخالفة خارجية محسوسة كاعضاء البدن وايضا فالاجزاء اما
ان يكون وجودية باسرها اى لا يدخل العدم فى مفهوم شئ منها وهى اما حقيقية
اى لا يكون من الامور النسبية كما سبق مثاله فى العشرة المركبة من الوحدات
او يكون اضافية باسرها كالاجزاء الاقرب فانه مركب من القرب وزيادة
القرب وكل منهما اضافى او يكون ممتزجة من الاجزاء الحقيقية والاضافية
كالسرير فانه مركب من الاجزاء الحقيقية وهى الاخشاب ومن الهيئة التى
هى نسبة للاخشاب المعتبرة فى تحقق ماهية السرير واما ان يكون الاجزاء بعضها
وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فانه وضع لامر ثبوتى يكون
مبدأ لغيره ولا يكون له مبدأ

قال فرع **اقول**

هذه فروع لمباحث تقسيم الماهية الفرع الاول هو للماهية البسيطة
قيل البسائط غير مجعولة بجعل جاعل اذ لو كانت مجعولة لكانت
محتاجة الى المؤثر ولو كانت محتاجة الى المؤثر لكانت ممكنة اذ
المحوج الى المؤثر الامكان على ما سيأتى والامكان اضافة تعرض
للشئ بالقياس الى غيره فيستدعى شيئين والبسائط ليس فيها شيئان والا
لكانت مركبا فلا يعرض الامكان للبسائط قلنا الامكان اعتبار عقلى
كما يعرض للبسائط بالنسبة الى الوجود وذلك لا ينافى البساطة الفرع
الثانى الماهية المركبة ان قام شئ استقل احد اجزائها اى يكون
احد اجزائه قائما بنفسه وقام الباقى من الاجزاء بذلك الجزء المستقل كالجسم المركب
من الهيولى القائمة بنفسها والصورة القائمة بالهيولى لكونها حالة فى
الهيولى وان كان تمام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزاء المركب كالسواد
المركب من اللونية وقابضية البصر القائمين بالجسم الاسود او قام بذلك
الغير بعض المركب وقام البعض الآخر بالبعض القائم بالغير كالحركة
السريعة فان الحركة قائمة بالغير الذى هو محلها والسرعة قائمة بالحركة

فان قلت المركب التام بنفسه يجوز ان يكون جميع اجزائه مستقلا كالانسان المركب من البدن والنفس الناطقة فلا يجب ان يكون بعض اجزائه مستقلا دون بعض قلت ذلك واجب فان في كل مركب لابد من جزء صوري ومن جزء مادي

بنفسه **قال** الثالث لم لا يجب ان يكون **اقول** هذا هو الوجه

الثالث للماهية المتداخلة الاجزاء تقرير لم لا يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس الا فاما ان يكون الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو باطل او لا يكون الجنس علة للفصل ايضا فيستغني كل من الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع التركب فلا يحصل منهما ماهية مركبة في الخارج لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب الى بعض لكن التركيب منهما واقع فيكون الفصل علة لوجود الجنس هو المطلوب قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اي العلة الناقصة فنختار ان الجنس علة للفصل قوله فيلزم الفصل الجنس قلنا لا نم اذ لا يلزم من علية الجنس للفصل بهذا المعنى استلزام الجنس للفصل وانما يلزم ذلك ان لو كان الجنس علة تامة للفصل وان اردتم بالعلة ما يوجب الشيء اي جميع ما يتوقف عليه الشيء اعني العلة التامة فنختار ان كلا من الجنس والفصل ليس علة للآخر قوله فيستغني كل منهما عن الآخر قلنا لا نم ذلك اذ لا يلزم من عدم علية احدهما للآخر بمعنى العلة الموجبة الاستغناء مطلقا اي استغناء كل منهما عن الآخر لجواز ان يكون الفصل محتاجا الى الجنس كالقوى النباتية العامة للجسم النباتي فان كلا منهما ليس علة تامة للآخر مع ان احدهما محتاج الى الآخر **قال** الثالث **اقول** لما فرغ عن مباحث الماهية شرع في البحث عن الامور اللاحقة بها وهي التعينات اذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة اي يجوز حملها على كثيرين والشخص يأبى الشركة اي يمتنع حمل الشخص على كثيرين فالشخص مغاير للماهية فاذن في الشخص امر زائد على الماهية وهو التشخص والتعين ويدل على وجود الشخص والتعين اوان اي يدل على كون التعين امرا ثبوتيا اوان الاول ان التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج فيكون

المطالب الثالث في التعين الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة اي تصورها لا يمنع الشركة فيها والشخص منها يأبى الشركة اي نفس تصوره يمنع الشركة فيه فاذا لابد في الشخص من امر زائد وهو التشخص اي التعين فالشخص مركب من امرين من تصور الشخص من الماهية ونوع الشركة فيه زائد على الماهية قال المصنف ويدل على وجود التشخص في الخارج امران الاول ان التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص معروض التشخص فلا نم ان التشخص جزء له بل التشخص عارض له ولا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه وان اريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص فلا نم ان الشخص بهذا المعنى موجود في الخارج فان الشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية الثاني لو كان التعين اي التشخص عدميا لكان عدما للتعين او عدما للاتعين او عدما لغيرهما اي لغير كل واحد من التعين واللاتعين وذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا و

عليه بهذا المعنى لا يمكن منهما وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطأ لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس ولا لازم تقدمه بالوجود عليه بنفسه ان يكون من بعينه الفصل

قال المصنف وقائل ان يمنع التمايل اذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعين الى الماهية لانه ح يكون التعين كليا والماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص الى ماهية النوع مثلا الانسان الطويل المليح الفاضل المتوطن في البلدة الفلانية المتكلم يوم كذا بل اشتراك التعينات في التعين اشتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم تماثل التعينات وايضا لا نم ان التعين اذا كان عدميا يكون عدميا للشيء بل يكون معدوميا والمعدوم لا يكون عدميا لشيء وايضا لا نم ان اللاتشخص عدمي فان الشيء المعبر عنه بالمعدول لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر باللامعدوم فانه يصدق على الموجود وعلى تقدير ان يكون اللاتعين عدميا لا يستلزم ان يكون التشخص وجوديا الا ان اللاامتناع عدمي والامتناع ايضا كذلك والله اعلم

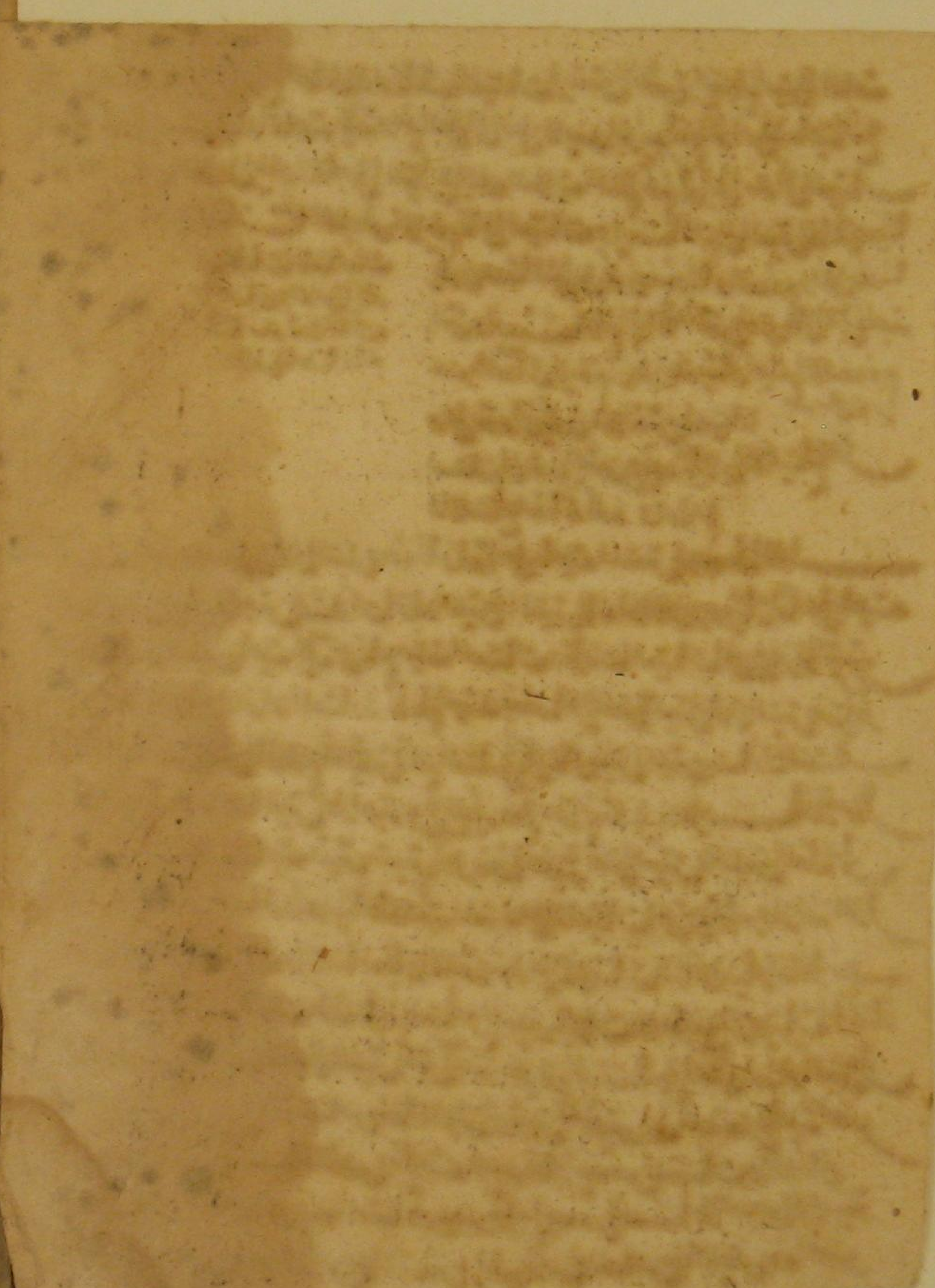
اي الجزئيات الاضافيات كالانسان والفرس والحمار فانها مشتركة في الماشي العارض لها هنا تامل

قوله وانكره المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين لوجوه الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين لشاركت افراد التعين في التعين لانه اذا كان وجوديا زائدا على ماهية المتعين يكون للتعين ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات وتمايزت التعينات التي هي افراد التعين بتعين آخر لان تمايز الافراد المشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين فيكون للتعين تعين آخر والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين ولزم التسلسل بان يقال تعين التعين مشارك للتعينات في التعين فيكون له ايضا تعين آخر يتميز به عن الغير وهلم جرا فيتسلسل وجوابه ان تعين كل متعين ماهيته مخالفة لماهية تعين متعين آخر نوعها منحصر في شخص التعين والتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا كالماهية المقولة على الماهيات التي هي الجواهر وانواعه والعرض واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على الماهيات قولا عرضيا واذا كانت التعينات متخالفة بالذات يكون تمايز بعضها عن البعض بالذات فلا حاجة الى تعينات اخر تمتاز بها بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين آخر فلا يلزم التسلسل الثاني لو زاد التعين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعين اي تعين الشخص بهذه الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حصة هذا الشخص من ماهيته عن غيرها من حصص المتعينات والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين به فيلزم توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة

التشخص موجودا في الخارج لان جزء الموجود موجود ضرورة وهنا ضعف
لانه ان اراد بالتشخص الموجود في الخارج معروض التشخص فلا يلزم من وجوده
وجود التشخص اذ لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض وان اراد به المجموع
المركب منهما فلا نم انه موجود الثاني لو كان التعين امرا عدميا لكان
عدما لتعين آخر اذ لو لم يكن عدما لتعين آخر لكان عدما للاتعين العدمي
فيكون ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت والتقدير خلافه واذا كان التعين عدما
لتعين آخر فيكون احد التعينين ثبوتيا لان التعين الذي هذا عدمه ان
كان ثبوتيا فظاهر وان كان عدميا يكون هذا ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت
واذا كان احد التعينين ثبوتيا وهو مماثل للتعين الآخر اذ حقيقة التعين حقيقة
واحدة فيكون التعينان ثبوتيين وهو المدعى وللقائل ان يمنع تماثل التعينات
اذ لو تماثلت التعينات في مفهوم التعين لم يحصل التشخص من انضمام التعين
الى الماهية لان ضم الكلي الذي هو التعين الى الكلي الذي هو الماهية لا يفيد
الجزئية كما يقال لانا نعلم الورع الذي يتكلم كما في وقتك هذا في يوم كذا
في كل مشاركة وفيه نظر آخر لانا لا نم ان اللاتعين امر عدمي وان سلم جاز
ان يكون التعين واللاتعين امرين عدميين كالامتناع واللاامتناع وايضا
لم لا يجوز ان يكون عدما لامر ثالث وللقائل ان يقول في ذلك الامر الثالث
ان كان عدميا يكون المتصل به ثبوتيا اذ عدم المعدوم ورفعه ثبوت
وان كان امرا موجودا فذلك لا يكون متعينا فيكون موصوفا بالتعين والشي
لا يكون موصوفا بعدمه **قال** وانكر المتكلمون **اقول**

انكر المتكلمون كون التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية محتجا بوجوه الاول
ان التعين لو زاد على الماهية لشارك افراد التعين في التعين لانه ماهية
مشتركة بين افراد متميزة عليها وتمايزت تلك الافراد باقتضاء التعين
بتعين آخر فللتعين تعين آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل

لان من يمنع وجود التعين لم يسلم انه مع الماهية موجود صح



بان التعين مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية المقولة على الجوهر والعرض
كذلك وان التعينات متخالفة ومتباينة بالذات لا بتعينات اخر فلا حاجة الى
تعينات اخر فلا يلزم التسلسل الثاني ان التعين لو زاد على الماهية باختصاص
مثلا التعين بهذه الحصة يستدعي تميز الحصة عن غيرها اي يتوقف على تميز الحصة
عن غيرها من الحصص والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون
غيرها من الحصص ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص التعين
بهذه الحصة لان غير المتعين غير متميز فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل
باختصاص الفصول بحصص الاجناس اي لو صح ما ذكرتم وجب عدم اختصاص
الفصول بحصص الاجناس بعين ما ذكرتم لكن الاختصاص حاصل فلا يصح ما ذكرتم
واجيب عن الدليل بان اختصاص الحصة بهذا التعين يقتضي تميز الحصة مع
الاختصاص لا قبله حتى يلزم الدور الثالث ان التعين لو كان موجودا زائدا
على الماهية فانضمامه الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع
انضمام التعين الموجود الى المعدوم فوجود الماهية قبل لحوق هذا التعين اما ان
يقتضي تعينا اخر وينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي تعينا اخر
فيلزم وجود الماهية بدون التعين فلا يلزم التسلسل ولا المطلوب وانما يلزم ذلك
ان لو كان لحوق التعين بالماهية متاخرا عن لحوق الوجود وهو ممنوع

وهو المطلوب واجيب بان الوجود انما يلحق الماهية مع التعين

قال فرع اقول هذا فرع على كون التعين
امرا وجوديا قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر
نوع ذلك الماهية في شخصها اذ لو تعددت الاشخاص كان لكل منها
تعين لا يوجد في الاخر ضرورة فيلزم ان يكون الماهية مستلزمة للتعينات
المختلفة لكونها مقتضية لها لذاتها وهو باطل لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة
الواحدة والا اي وان لم تكن الماهية مقتضية للتشخص لذاتها فيتعلل تشخص الماهية
بتشخص موادها واعراض تكتنف بموادها من الفصل والوصل والوضع والمكان

والزمان

ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس فانه بعينه جار فيه فلو صح هذا الدليل
يلزم الدور في اختصاص الفصول بحصص الاجناس لانه حينئذ يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه
الحصة من الجنس تميزه بتلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف
على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور فيمتنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختصاص
هذا الفصل بهذه الحصة ثابت فلا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا نقض اجمالي لهذا الدليل واجيب
عن هذا الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص
لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زائدا على الماهية المتعين
فانضمام التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود الذي هو التعين الى الماهية
التي هي المعدوم فوجود الماهية اما ان يقتضي تعينا اخر فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي وجود الماهية
تعينا اخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائد عليها وهو المطلوب واجيب بان وجود الماهية
مع انضمام التعين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل
او وجود الماهية بدون التعين لو كان انضمام التعين الى الماهية بعد وجود الماهية فاما اذا كان معه فلا
قوله فرع اقول فرع على كون التعين وجوديا زائدا على الماهية لما فرغ عن بيان ماهية التشخص وانه وجودي
اراد ان يشير الى علة التشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لانه
لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق شخص اخر والا امكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهية
اذا اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم الماهية فلو لم ينحصر نوعها
في الشخص لكان لها شخص اخر وتشخصه من لوازم الماهية فالتشخصان
مختلفان فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة
قوله والا اي ان لم يقتض الماهية لذاتها التشخص يتعلل تشخص
الماهية بتشخص موادها واعراض تكتنف بها وذلك لانه اذا لم يقتض
الماهية التشخص من الخارج لذاتها فلا بد من ان يستند التشخص اليها
وذلك لانه اذا لم يقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد ان يستند تشخصها
الى علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون مباينة لان المباين يستند الى
ان اقتضى تعينا اخر ينتقل الكلام اليه ويلزم ههنا تسلسل

صح
اي مشافهة لان
الماهية شيء واحد
ولا يمكن ان يكون
لشيء واحد تشخصان
تعللان ...
الماهية دون غيرها فاذا وجد تشخص
واحدا شيء عين

والزمان والحركة الى غير ذلك لان تعليل تشخص الماهية بالمباين محال لان
نسبة المباين عن الماهية الى جميع اشخاصها على السوية فلا يقتضي اختصاص بعض
التشخص دون غيره لزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل وبالحال في المعين محال ايضا
لان الحال متاخر عن المحل فالعلة متقدمة فيتعلق بمحل المعين وهو المواد ولواحقها
المكتنفة بها كما ذكرنا فيتعدد الاشخاص بتعدد المواد قيل عليه لا نحو ان يكون
تشخص الماهية معللا بتشخص المواد وعوارضها فان تشخص المواد ان علل
بماهيتها لم يتعدد لما علم بان الماهية ان اقتضى التشخص لذاتها انحصر نوعها
في الشخص والا اي وان تعلل تشخص موادها وعوارضها بالمواد مواد اخر
يتسلسل المواد والحق احالة تعليل تشخص افراد الماهية الى ارادة الفاعل
المختار الحكيم فانه تعالى يقتضي اختصاص كل مادة بتشخص يناسبها والله اعلم

قال الفصل الرابع في الوجوب **اقول**

الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفي هذا الفصل مباحث
البحث الاول ان هذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب
والامكان فلوجهين الاول فلانهما لو وجدا في الخارج ولم يكونا من الاعتبارات
العقلية لكان نسبة وجود الوجوب الى الماهية بالوجوب ونسبة وجود الامكان
الى الماهية بالامكان والا يكون الوجوب ممكنا والامكان واجبا ولو كان كذلك
لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب الموصوف بالامكان ووجب الممكن لاتصافه
بالامكان الموصوف بالوجوب وهو محال فيثبت ان نسبة وجود الوجوب الى
ماهيته بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى الماهية بالامكان ويتسلسل
الكلام الى نسبة وجود وجوب الوجوب الى الماهية ونسبة وجود امكان الامكان
الى الماهية فيلزم التسلسل واما الثاني فلان اقتضاء الوجود بحسب الذات الذي هو
عبارة عن الوجوب اعني استحقاقية الشيء الوجود لذاته ولا اقتضاء الوجود بحسب
الذات الذي هو عبارة عن الامكان الذي هو موجود الى الايجاد الذي هو سابق على وجود

بالامكان نسبة وجود الوجوب
الى الماهية بالامكان ونسبة
وجود الامكان الى الماهية
بالوجوب

الى الكلي
فيلزم جعل
العلة عن المعلول

الى الكل على السواء وغير المباين اما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان المحل
سابق على الحال فلا يكون الحال علة لتشخصه فتعين الثاني فيعلل تشخصها بتشخص موادها
ولواحق يكتنف بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وح يجوز تعدد اشخاص الماهية
بتعدد المواد وهي الاجسام فان قيل يجوز ان يكون البدن حالا في محل التشخص للحال
في التشخص والمحل له واجيب بان الحال في محل التشخص يحتاج الى المحل في تشخصه
التشخص للمحل لاستناده بسببه اليه ولهذا قالوا فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض
تكتنف بها لانه ح علة التشخص الحال والمحل جميعا قيل عليه تشخص المواد وعوارضها
ان تعلل بماهيتها لم يتعدد المواد وعوارضها فلم يتعدد اشخاص الماهية التي تعلل تشخصها بموادها
واعراضها المكتنفة بها والا اي وان لم يعلل تشخص المواد وعوارضها بماهيتها تعلل تشخص
المواد وعوارضها بمواد اخر ونقل الكلام اليها ويلزم التسلسل واجيب بان الشيء الذي
لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الشيء الذي
يقبل التكثر لذاته يعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل بل انما يحتاج الى الفاعل
بكثرته فقط والحق احالة تشخص اشخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته
تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص يناسبها والله اعلم

الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب ووجود الممكن اعني ان الوجوب
سابق على وجود الواجب لانها لا تقتضي الوجود اي لا تستحقه لا يحصل له
الوجود والامكان سابق على وجود الممكن لانه سابق على الايجاد لان الشيء ما لم
يحتج في الوجود الى الغير لم يحصل له الوجود والايجاد سابق على وجود الممكن
بديهة فالامكان سابق على وجود الممكن لانه سابق على الايجاد فلو كان
كل منهما امرا وجوديا لزم تقدم الصفة على الموصوف في الوجود لكون وجود الواجب
موصوفا بالوجوب ووجود الممكن بالامكان وتقدم الصفة على الموصوف محال لان
ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه وفيه نظر اذ الوجوب
ليس متقدما على وجود الواجب بل هو عينه والمراد بالامكان ان كان هو الامكان
الاستعدادي فهو ليس بصفة لوجود الممكن بل هو فرق للماهية وان كان المراد به الحاجة
فهو ليس يحوج الى السبب فليس سابق على الايجاد لكونه متاخرا عن الوجوب لكونه نسبة
بينه وبين الماهية **قال** قيل نقيضا الامتناع **اقول**
قيل على الدليلين على سبيل المعارضة بان الوجوب والامكان نقيضا الامتناع
الذي هو عدمي لكونه محمولا على العدميات فيكونان وجوديين لان نقيض العدمي وجودي
ضرورة قلنا نقيض ما يكون عدما للموجود الخارجي يكون موجودا لا نقيض
الاعتبارات العقلية والوجوب ليس نقيضا لما يكون عدما للموجود الخارجي وكذا
الامكان لكون كل منهما نقيض الامتناع والامتناع ليس عدما للموجود الخارجي بل هو من
الاعتبارات العقلية **قال** واما القدم والحدوث **اقول**
واما القدم والحدوث فمن الاعتبارات العقلية فلانهما لو وجدا في الخارج لكان القدم
القدم وحدث الحدوث اذ لا حادث القدم وتقدم الحدوث فيكون القدم
حادثا لاتصافه بالقدم واتصاف القدم بالحدوث ح ويكون الحادث قديما
لاتصافه بالحدوث واتصاف الحدوث بالقدم ح وكلاهما محال واذا قدم القدم
وحدث الحدوث فننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث فيلزم التسلسل ه

وانما قال نقيضا الامتناع ... عدم الامتناع
للامرين اي الوجوب والامكان ومثل العدمي جاز ان
يكون نقيضا الوجودي وعدمي ه

قال الثاني في احكام **اقول** ه المبحث الثاني في
احكام الوجوب لذاته وهي اربع الاول ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب لغيره اي
الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره اذ الواجب لغيره هو الذي يرتفع بارتفاع الغير
فلو كان الواجب لذاته واجبا لغيره لوجب ارتفاعه بارتفاع الغير ح فلا يكون
واجبا لذاته اذ الواجب لذاته هو الذي يستحيل ارتفاعه مطلقا الثاني
من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يكون
مركبا لاحتياج المركب الى الاجزاء المغايرة للمركب لكون الجزء غير الكل فلو كان الواجب
لذاته مركبا لكان محتاجا الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن
لذاته وانه باطل الثالث من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته لو قدر كونه ثبوتيا
كما هو مذهب الحكماء لما زاد على الذات كما هو مذهبهم ايضا اذ لو كان زايدا على
الذات لاحتاج الى الذات الذي هو غيره لكونه خارجا عن الذات فاما ان يكون
ممكنا لكون المحتاج الى الغير ممكنا لذاته فالوجوب لذاته يكون ممكنا لذاته فالواجب
لذاته يكون ممكنا لذاته لما عرفت وتامل على هذا الدليل من الاعتراض هو ان ايضاح
الوجوب لذاته نسبة بين الذات وبين الوجود فيتاخر عن الذات لكون النسبة متاخرة
يتوقف على الذات لامتناع كون المتاخر عن الشيء نفس ذلك الشيء او جزءه المتقدم عليه
ينافي الفرض اعني كون الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه امرا ثبوتيا لان النسبة من الامور
العدمية كما يجيء ان شاء الله الرابع من احكام الوجوب لذاته ان الوجوب لذاته لا يكون
مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود وسنذكر عدم كون
اشتراك الوجوب لذاته بين اثنين في الالهيات وحدانية الله تعالى **قال** في اثبات صح
فالواجب ذا **اقول** هنا بحث لا بد ان يكون اشارة الى جواب
سؤال مقدر وتقريره انه ان قيل ان الوجوب لذاته جاز ان يكون مشتركا بين اثنين لكونه
وجوبا لان صفات الواجب تعالى كلها واجبة والا لامكن زوالها عن ذاته وانه محال
فيكون الوجوب مشتركا بين الواجب لذاته وبين صفاته فيبطل قولكم ان الوجوب



ولما لم يكن ... الا بالحصول ...
لا يحصل تعالى الا بالحصول ... الا ان ما هو
من الوجود الحقيقي ... استلزام
احدهما ذات الاخر ... في ذلك
الغير ه

لبيانه لا يكون شيئا كما بيناه والجواب عنه ان ذات واجب الوجود اذا
اتصف بصفات فالوجوب الذاتي انما هو للذات وحده دون الصفات
والصفات واجبة بالذات فلا يكون واجبا نظرا الى الذات **قال**
الثالث احكام **اقول** البحث الثالث احكام الامكان
وهي اربع الاول ان الامكان محوج الى السبب اي علة الاحتياج الى
المؤثر انما هو الامكان لان الممكن لما استوى طرفاه اعني طرف الوجود و
طرف العدم بالنسبة اليه امتنع ان يحصل وجوده الا لمرجح لامتناع الترجيح
بلا مرجح والعلم بامتناع الترجيح من غير مرجح بديهي فان قلت لو كان
امتناع الترجيح من غير مرجح بديهيا لكان عند العقل مثل سائر البديهيات
كقولنا الواحد نصف الاثنين ونحو كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان -
ولا يرتفعان لكنا اذا عرضناه على العقل لم نجده في قوة سائر البديهيات
وتحقق التفاوت يدل على تطرق الاحتمال قلنا الفرق بين امتناع الترجيح
من غير مرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه من البديهيات عند
العقل انما هو للالف بتلك البديهيات والاستيناس بها دونه وذلك
لا يقدح في بداهتها **قال** قيل الحاجة **اقول** يستدل على
الدليل المذكور ان الحاجة الى المؤثر ليست ماهية ثبوتية لانها لو كانت
ثبوتية لكانت ممكنة لانها صفة الممكن اذ تقال الممكن محتاج الى المؤثر واذا
كانت ممكنة يكون لها حاجة اخرى ويتسلسل الكلام الى تلك الحاجة و
يتسلسل وايضا لو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لكانت متقدمة على الممكن
الموصوف بالحاجة الذي نسبت الحاجة اليه لتقدم الحاجة على تأثير
المؤثر في الممكن لان الشيء ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر المؤثر فيه وتأثير المؤثر
متقدم على وجود الاثر اعني على وجود الممكن لكن تقدم الحاجة على الممكن
الموصوف بها محال لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فظهر من هذين

الدليلين

الدليلين ان الحاجة عدمية واذا كانت الحاجة عدمية فلا يكون لها علة
اذ الامور العدمية لا تحتاج الى العلة والمؤثرية ايضا ليست ثبوتية لان
المؤثرية لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر نسبة بينه وبين الاثر وكانت
محتاجة الى المؤثر لاحتياج الصفة الى الموصوف والنسبة الى المنتسبين وكانت
ممكنة واذا كانت ممكنة يستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى ويتسلسل الكلام الى
مؤثرية المؤثر ويتسلسل واذا كانت المؤثرية عدمية فلا يمكن ان يحصل
بواسطتها المؤثر وجود الممكن ضرورة وايضا تأثير الشيء في الشيء غير معقول
لان التأثير حال الوجود ايجاد الموجود وايجاد الموجود تحصيل الحاصل
وهو محال وحال العدم يكون ايجاد الشيء حال عدمه وايجاد الشيء
حال عدمه يقتضي وجوده حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وايضا
لو احتاج الوجود لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لامكانه الى
مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثرا للمؤثر **قال** واجيب عن الدليل الاول
اقول واجيب عن الشك الاول وهو ان الحاجة عدمية
وعن الشك الثاني وهو ان المؤثرية عدمية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية
المؤثرية ان لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا اذ لا يلزم من
عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون الشيء موصوفا به كما ان القول
بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما وفيه نظر
لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون محتاجا حتى يتوجه عليهم ما ذكر بل قالوا
ان الحاجة ليست معللة بالامكان لكونها صفة عدمية مستغنية عن العلة
وكذا ما قالوا ان الشيء لا يمكن ان يكون مؤثرا بل قالوا لا يمكن ان يصدر
عن المؤثر بواسطة المؤثرية التي هي صفة عدمية وجود الاثر اللهم الا ان
نقول المشكك اذا اثبت ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا وان المؤثرية ايضا
كذلك وجب ان لا يكون الممكن محتاجا والشيء لا يكون مؤثرا لان غرضه اي على

لا فرق بين قولنا ليس الشيء محتاجا ومؤثرا وبين قولنا حاجته ومؤثره علة
فبطل ما ذكرتم في تكون الجواب منع صحة قول الشيخ لما ذكر في الشك الثالث
لمن المراد من الثاني أن وجود المؤثر يستتبع وجود الأثر لا أن وجود المؤثر
يحصل وجود الأثر وحينئذ سقط ما ذكرتم من الترديد وفيه نظر لأنه إن أراد
بالاستتباع صدور وجود الأثر منه أو أمرا لا ينفك عن الصدور فالشك باق
بحاله وإن أراد أمرا ينفك عنه الصدور فذلك مناف لما يشعر لغة واصطلاحا
وأجيب أيضا عن الشكوك الثلاثة بجواب واحد وهو أنا نعلم بأن شيئا ما يؤثر في
شيء وبأن شيئا ما يحتاج إلى شيء أمر بديهي لا يقبل التشكيك وفيه نظر إذ مجرد
دعوى بداهة الشيء لا يكفي في بداهته وعن الشك الرابع بأن العدم إن لم يوصف
بالإمكان فلا إشكال إذ الكلام في الممكن إذ العدم ليس بممكن وإن وصف
بالإمكان جاز أن يكون العدم أثر المؤثر ويكون المؤثر فيه على ما سبق
من التنبيه في بحث التجرد عدم علة الوجود ولصعوبة هذا الإشكال أي
الشك الرابع قيل علة الحاجة هو الحدوث فقط أما الإمكان مع الحدوث
حتى لا يحتاج عدم الممكن إلى المؤثر ويحتاج الوجود وليس كذلك لأن الحدوث
صفة الوجود فيكون متأخرا عن الوجود لتأخر الصفة عن الموصوف والوجود
متأخر عن تأثير المؤثر فيه ضرورة والتأثير متأخر عن الحاجة كما مر والحدوث
متأخر عن الحاجة بهذه المراتب فلا يكون علة للحاجة ولا جزءا من علتها والأشياء
لما تنزلها لكون من الأمور متقدمة على الحاجة **قال** الثاني لا يكون
أقول الحكم الثاني من أحكام الإمكان وهو أن الموصوف
أي الممكن لا يكون أحد طرفيه أعني الوجود والعدم أولى به لذاته بحيث يكفي
تلك الأولوية في وقوع ذلك الطرف لأحدهما أعني عند حصول الطرف
الراجح إنما يمكن طريان الطرف الآخر أعني الطرف المرجوح فإما أن يطرأ الطرف
المرجوح لسبب فيتعين الأولوية في حصول الطرف الراجح إلى عدم ذلك السبب

فلا يكون

[illegible]

فلا يكون تلك الأولوية كافية أو يطرأ لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح
بلا مرجح وهو محال وإن لم يمكن طريان الطرف المرجوح كان الطرف الأولى
واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف **قال**
الثالث الممكن ما لم يجب لم يوجد **أقول** الحكم الثالث من أحكام
الإمكان وهو أن الممكن ما لم يتعين صدوره عن مؤثره أي ما لم يجب صدوره عن
علته التامة لم يوجد لأنه لو وجد ولم يجب صدوره عن العلة التامة أمكن
أن يتخلف عن العلة التامة لكن التخلف عن العلة التامة محال فإمكان التخلف
يكون أيضا محالا لأن إمكان المحال محال وذلك التعين أعني تعين صدور
الممكن عن مؤثره يسمى الوجوب السابق وإذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم
وإلا يلزم جمع بين النقيضين وإذا لم يقبل العدم يكون واجبا وهذا الوجوب
يسمى الوجوب اللاحق ويقال له الضرورة بشرط المحمول أيضا فالوجوبان
إنما عرضا للممكن لا من ذاته لأن السابق إنما عرض له بالنظر إلى علته التامة
واللاحق بالنظر إلى وجوده فلا ينافيان تساوي نسبة الوجود والعدم
إلى ذات الممكن **قال** الرابع الممكن يستصحب **أقول**
الحكم الرابع من أحكام الإمكان وهو أن الممكن يستصحب الاحتياج إلى المؤثر حالة البقاء
لأن الإمكان الموجب للاحتياج إلى المؤثر باق حالة البقاء وإذا كان الموجب
للاحتياج باقيا يكون الاحتياج باقيا وإنما قلنا إن الإمكان حالة البقاء باق
لأن الإمكان للممكن ضروري والإيجاد إن ينفك عنه فيسلب الممكن إما واجبا
أو ممتنعا لأنه ليس بممكن منحصر فيهما وانقلاب الممكن واجبا أو ممتنعا محال
وأيضا لو كانت ثبوتا لإمكان الممكن بالإمكان لاحتاج الممكن في حصول إمكانه
إلى سبب يوجب حصوله فيه لكن تأثير المؤثر في الشيء مسبوق بالإمكان لأن الشيء ما لم
يكن ممكنا امتنع تأثير المؤثر فيه فيلزم أن يكون الإمكان سابقا على نفسه وأنه
محال بالبداهة وقيل الممكن حالة البقاء مستغن عن المؤثر فإن المؤثر إن كان أثره

الأولى به ح

اي لا يلزم [illegible] بالضرورة [illegible] بشرط المحمول

وهو الوجود الحاصل

صفةً قائمةً بذات واجب الوجود فلا يلزم تقدم ذات واجب الوجود على
وجوده بالوجود ولا احتياج ذاته في وجوده الى سبب منفصل وهو الجواب
هو ان يقال ان اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون لاجل صفة قائمة بذلك الشيء
فان قيام الصفة بذلك الشيء فرع على كون ذلك الشيء موجوداً فيكون وجود
ذلك الشيء سابقاً على تلك الصفة فلو توقف كون ذلك الشيء موجوداً بتلك
الصفة يلزم تقدم تلك الصفة على وجود ذلك الشيء فيلزم الدور وهذا انما يرد على
كون وجود الواجب زائداً على ماهيته اما اذا كان نفس وجوده فلا احتياج
الى هذا والحق ان هذا انما يتم لاحتجاج الحكماء اوقد ثبت لنا ان الوجوب نفس ماهيته
بالفرع تحقيق **قال** الرابع في ان المعدوم **أقول** لما فرغ
لما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث العدم فيقول المعدوم ليس بثابت في
الخارج حالة العدم وهذا معنى قولهم المعدوم ليس بشيء لان المعدوم ان كان
مساوياً للمنفي او اخص منه يصدق المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت ينتج فالمعدوم
ليس بثابت وهو المدعى وان كان المعدوم اعم من المنفي فالمعدوم لم يكن نفياً صرفاً
فالا لما بقي فرق بين العام والخاص اعني بين المعدوم والمنفي وهو باطل واذا لم
المعدوم نفياً صرفاً وكان ثابتاً فالمعدوم يدل على المنفي اذا النقيض هو ليس
المعدوم اعم من المنفي فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت ينتج فالمنفي ثابت
هذا خلف واذا بطل كون المعدوم اعم من المنفي تحقق احد القسمين الاولين
ولزم المطلوب كما عرفته وفيه نظر لانه ان اراد بالمعدوم المعدوم الممكن فالحصر ممنوع
اذ يسعه وبين المنفي مباينة وان عني بالمعدوم المعدوم المطلق فلم لا يجوز ان يكون
اعم من المنفي ويكون نفياً صرفاً قوله لو كان نفياً صرفاً لم يبق فرق بين العام
والخاص قلنا لا نم بل هنا الخاص عنه بانه يمتنع وجوده في الخارج دون
العام لجواز حصوله في المعدوم الممكن سلمنا ان المعدوم حينئذ ثابت بوجه ما اي يكون
له ثبوت ما اذا وجد في ضمن المعدوم الممكن ما الصادق حينئذ قولنا بعض المعدوم ثابت
ويقول لا يصلح ان يكون كبرى في الشكل الاول

حاصل له فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال او في امر متجدد فالحاجة الى المؤثر
انما تكون المتجدده دون الباقي فيلزم خلاف المفروض قلنا المراد بالتأثير دوام الاثر
بدوام مؤثره وحينئذ لا يلزم تحصيل الحاصل ولا خلاف المفروض **قال**
الرابع في القدم **أقول** البحث الرابع في القدم والقدم ينافي تأثير الفاعل
المختار في الموصوف به اعني القديم لان تأثير الفاعل المختار في شيء مسبوق بالقصد
اليه وقصد الفاعل المختار مقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال
واذا كان مقارناً لعدم الاثر فيكون تأثير الفاعل المختار في شيء مسبوقاً بعدم ذلك الشيء
فلا يكون ذلك الشيء قديماً لان القديم ما لا يسبق وجوده شيء والحكماء انما اسندوا
العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل
بقصد فالحاصل ان الكل اتفقوا على عدم جواز استناد القديم الى الفاعل المختار
وحينئذ استناده الى الموجب والمتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى
وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم صفاته تعالى لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا
مع الله في الازل احوالاً اربعة لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية و
القادرية والالوهية وهي الخامسة حالة انشأها اربعة هي علة للاحوال
الاربع مميزة له انه تعالى عن غيره فعلى هذا يكون القديم امورا ليس هو ولا غير اذ
هذا قول مثبتي الاحوال فقط لا قول جميع المعتزلة فان الاحوال ليست امورا موجودة
في الازل فلا يكون قديمة واعلم ان المصنف رحمه الله لما فسر القديم لا بد من تفسير الحدوث
ويعلم نفسه من تفسير الحدوث **قال** الخامس في الحدوث **أقول**
البحث الخامس في الحدوث الحدوث هو كون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه سبقاً زمانياً
ويسمى حدوثاً زمانياً ويطلق الحدوث على احتياج الشيء في وجوده الى غيره ويسمى حدوثاً
ذاتياً وللقوم اتفقا معينان متقابلان للمعنوي الحدوث احدهما حصول الشيء على وجه
لا يكون عدمه واقعاً في زمان سابق على ذلك الحصول والثاني عدم احتياج الشيء
في وجوده الى غيره وقال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول اي الحدوث الزماني يستدعي سبق عدم

مادة

لكل متعاديين متلاصقان عند حد مشترك كضلعي الزاوية المحيطين بها او
لكل متعاديين متلازم طرفاهما بالالتئام بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر كما لبعض
الاجزاء بالنسبة الى البعض الآخر قال وايضا فالواحد ان يحصل له جميع ما يمكن له
اقول هذا قسمة للواحد بوجه آخر وهو ان يقول الواحد
ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد
الغير التام والواحد التام اما طبيعي او وضعي او صناعي فالطبيعي كزيد والوضعي
كالدرهم الواحد والصناعي كالبيت الواحد ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو
في الانسانية يسمى مماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية
يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض فان كان في الكم كاتحاد ذراع من خشبة وذراع من
ثوب في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود والحمار
الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة
بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الارض والهواء في الكرية يسمى مشاكلة
وان كان في وضع مخصوص وهو ان لا يختلف البعد بينهما كسطحي كل فلك مدور يسمى موازاة
وان كان في الاطراف كاتحاد الجانبين في الاطراف يسمى مطابقة قال
الثالث في اقسام الكثير كل شيئين فهما متغايران اقول
في اقسام الكثير كل شيئين فرضا متغايران وقال مشايخ اهل السنة الشيئان
ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بان لا يكون احدهما صفة للآخر
يمكن انفكاك احدهما عن الآخر كالانسان والفرس فهما غيران وان لم يكن كذلك
فان لم يستقل احدهما كالسواد والجسم والصفة والموصوف وان استقل ولكن
لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر كالبيت والجدار والكل والجزء لم يحصل هنا الاصطلاح
قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها ليست نفس الذات
فظاهر واما انها ليست غيره فعلى هذا الاصطلاح فينحصر الاشياء في العدد
فالصفة والموصوف فالكل والجزء وهو باطل لان صفتي البارئ تعالى

كالابو

٢١

كالاسود والجسم والابيض الآخر ليسا غيرين لان كل واحد منهما ليست
مستقلة بالذات والحقيقة ولا الصفة ولا الموصوف اذ من شرط الصفة والموصوف
حمل احدهما على الآخر وهو منتف هنا ولا الجزء والكل لانفكاك احدهما عن الآخر
فيبطل الحصر وفيه نظر وعلى الاصطلاح الاول بان يكون الغيران عبارة عن
الشيئين فقط فالغيران ان اشتركا في موضوع فهما متلاقيان والمتلاقيان
متساويان ان صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق
فان كل واحد منهما يصدق على كل ما صدق عليه الآخر ومتداخلان ان صدق
احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراد الآخر فهو الاعم
مطلقا كالانسان والحيوان فان الانسان صادق على بعض ما صدق عليه الحيوان
والحيوان صادق على جميع افراد الانسان والا اي وان لم يصدق الآخر على
جميع افراده بل على بعض افراده فكل منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه كالحيوان
والابيض فان الحيوان صادق على بعض ما صدق عليه الابيض وكذا الابيض
صادق على بعض ما صدق عليه الحيوان وان لم يشتركا في موضوع فهما متباينان
والمتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان
واحد فقولنا في موضوع واحد احتراز عن الجسم الابلق فان المتقابلين اعني السواد والبياض
قد اجتمعا فيه لكن لا في موضوع واحد لكونهما ليسا في موضع واحد وقولنا من جهة واحدة
احتراز عن مثل زيد الذي يكون ابنا لعمرو ابا لبكر فان المتقابلين اعني البنوة والابوة
قد اجتمعا فيه لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين وقولنا في زمان واحد احتراز عن
مثل انسان يصح في وقت ويمرض في وقت فان المتقابلين اعني الصحة والمرض
قد اجتمعا فيه لكن في وقتين فان كان المتقابلان وجوديين ولا يعقل احدهما مع
القياس الى الآخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يكن تعقل احدهما مع القياس
الى الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا
فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالمقابل الوجودي بحسب شخصه

وكلا انسان حيوان

او نوعه او جنسه كالبصر والعمى بالنسبة الى زيد الذى صار اعمى والاكمه والعقرب فملكة وعدم حقيقيان وان اعتبر فى ذلك وجود الموضوع فى وقت يمكن اتصافه بذلك الامر الوجودى كالملتحى وعدم اللحية بالنسبة الى الاشطالى الطفل فملكة وعدم مشهوريان وان لم يعتبر لا هذا ولا ذاك فسلب وايجاب كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب وفى دليل حصر المتقابلات فى الاربع المذكورة نظر اذ يخرج عنه ما لكونان عدميين كالعمى واللاعمى فيسئل السواد من حيث انه ضد للبياض من قبيل المضاف اذ الضدية من الامور النسبية فلا يجوز جعل الضدين به كما ذكرتم قلنا المضاف حقيقة السواد اى حيثية كونه ضدا للبياض لا نفس السواد لان السواد من حيث هو غير مضاف للبياض فيسئل المتقابل من حيث انه متقابل مندرج تحت المضاف لان التقابل انما يتحقق بين الشيئين وكيف يكون المضاف مندرجا تحته كما ذكرتم والا يلزم ان يصير الاخص من الشى اعم قلنا المتقابل عبارة عن ذات عرض له التقابل فهنا شيئان احدهما ما صدق عليه المتقابل اعنى الذات المعروضة للتقابل والثانى نفس التقابل والمضاف مندرج تحت ما صدق عليه المتقابل اعنى الذات وحده وهو اعم من المضاف لصدقه على الضد والايجاب والسلب ايضا وتحت المضاف اما التقابل نفسه او كلاهما اعنى الذات مع التقابل لا الذات وحده حتى يلزم صيرورة الاخص من الشى اعم منه

قال فروع الاول المثلان

اقول من فروع على المباحث المتقدمة الاول المثلان لا يجتمعان فى محل واحد والا لاتحدا بحسب العوارض ايضا كما اتحدا بحسب الماهية لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما واحد وكلما يعرض عارضا لاحدهما يكون عارضا للآخر اذ عروضه لاحدهما دون الآخر ليس اولى من العكس واذا كان كذلك فيكون احدهما عين الآخر فلا يكون المثلان مثلين والله اعلم

قال الثانى التقابل بالذات بين السلب والايجاب

اقول الفرع الثانى التقابل بالذات بين السلب والايجاب

لان كل

لان كل واحد من الضدين والمضافين انما تقابل الآخر لاجل ان وجود الآخر مستلزم لعدمه مثلا السواد انما تقابل البياض لاستلزام البياض عدم السواد فلو اجتمعا يلزم اجتماع السواد واللاسواد اعنى الايجاب والسلب والابوة انما تقابل البنوة لاستلزام البنوة عدم الابوة فلو اجتمعا يلزم اجتماع الابوة واللاابوة اعنى السلب والايجاب والا اى وان لم يستلزم وجود احدهما عدم الآخر لم يكن بينهما تقابل كما كسائر المتباينات واعلم ان المصنف لم يتعرض للعدم والملكة

قال الثالث السلب والايجاب

اقول الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان بشرائط مذكورة فى الكتب المنطقية واما المضافان فيكذبان بسبب خلو المحل عنهما كالجمادات المتولدة فلا يقال لها انها اب او ابن والضدان يكذبان بسبب عدم المحل فان الجسم اذا لم يوجد لم يكن اسود ولا اصفر ويكذبان ايضا بسبب اتصاف المحل بالوسط سواء عبر عن الوسط باسم محصل كالفاتر فانه اسم للماء الخالى عن كيفية الحرارة والبرودة او لا يعبر عنه باسم بل يعبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر ويكذبان ايضا بسبب خلو المحل عن الجميع اعنى الطرفين والوسط كالجسم الشفاف فانه خال عن جميع الالوان والعدم والملكة يكذبان بسبب عدم الموضوع مثلا لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا ولا اعمى ويكذبان بسبب عدم استعداد الموضوع للملكة لا بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالسواد فلا يقال له انه بصير او اعمى

قال الرابع المضافان

اقول النوع الرابع المضافان متلازمان طردا وعكسا اى يكون عين كل منهما مستلزما لعين الآخر ورفع كل منهما مستلزما لرفع الآخر والضدان قد يلزم ان المحل على البدل اى يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان عليه على المحل كالصحة والمرض عند من لا يقول بالحالة الثالثة وقد لا يتعاقبان على المحل

لظهور استلزام احدهما عدم الآخر فى ذلك

كالحركة من الوسط والحركة الى الوسط فانهما ضدان ولستا بمتعاقبتين لان المشهور انه لابد وان تتوسط بين كل حركتين متعاقبتين متباينتين سكون وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج **قال** الاستواء دل على ان التضاد **اقول** النوع الخامس الاستواء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران داخلان تحت جنس واحد وهو اللون وكما ان الاستواء دل على ان المتجانس لا يتضادان ما في شيء واحد وفي هذا الاخير نظر فان الحركة من الوسط والسكون فيه متضادان في شيء واحد وهو الحركة الى الوسط كما اعترف به المصنف الآن **قال** الفصل السادس في العلة والمعلول **اقول** الفصل السادس في العلة والمعلول وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في اقسام العلة اعني ما يحتاج اليه الشيء مطلقا وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا من الشيء او لا يكون جزءا منه والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل وهي الصورة او يكون الشيء به بالقوة وهو المادة ويسمى المادة العنصر لكونها اصلا للمركب والقابل ايضا لكونها قابلة للصورة والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو الفاعل او مؤثرا في مؤثرية الفاعل وهو الغاية والغاية اذا الغاية هو الذي لاجله الفاعل ايجاد المعلول اذ الايجاد ما لم يتصور فايدة وجود الشيء لم يوجد وفي هذا الحصر نظر **قال** الثاني في تعدد العلل **اقول** البحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات اعلم ان العلة المستقلة ويقال لها العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء اذا عرفت هذا فنقول المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة والا لما ان نفرض اثنان والا لاستغنى المعلول بكل واحد من تلك العلل عن كل واحد منها وذلك لانه لو اجتمعت العلل فلو تحققت احدى العلتين

وجب

وجب صدور المعلول عنها لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فيستغني بتلك العلة عن العلة الثانية وكذلك يجب صدوره عن العلة الثانية عند تحققها فيستغني بالعلة الثانية عن العلة الاولى فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما ومحتاجا اليهما معا وهو محال وان المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين كالتضاد فان مضادة السواد للبياض مماثل مضادة البياض للسواد مع انهما معلولان لعلتين السواد والبياض وهما مختلفان وفيه نظر والمركب قد يتعدد اثاره اي يجوز ان يصدر عنه اثار مختلفة كالاثار الصادرة من الانسان وكذا البسيط قد يتعدد اثاره ان تعددت له الآلات كالنفس الناطقة فانها يصدر عنها احساسات مختلفة وحركات كذلك بحسب الاعضاء التي هي الآلات او تعددت المواد كالعقل فانه يصدر عنه اثار مختلفة في الكائنات بحسب المواد والقوابل وان لم يتعدد الآلات ولا المواد فمنع تعدد اثار البسيط جمهور الحكماء وتمسكوا بانه لو صدر عن البسيط اثران فمصدريته لهذا غير مصدريته لذاك اي مفهوم كونه مصدرا لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للآخر لجواز ان يعقل احد المفهومين دون الآخر فان دخل هذان المفهومان او احدهما في ذات البسيط لزم التركيب وهو محال لاستحالة تركيب البسيط وان خرج كل واحد من المفهومين عن ذات البسيط كانا معلولين لذات البسيط اذ اللوازم معلولات الملزومات ويعود الكلام في ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحد المفهومين غير مفهوم كونه مصدرا للمفهوم الآخر ويلزم التسلسل وهو باطل ايضا واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها من قبيل الاضافات وهي غير متحققة في الخارج كما يجيء ان شاء الله فلا يرد فيها التقسيم المذكور وعورض تمسك الحكماء بان الجسمية تقتضي التحيز اي الحصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها والاول غير الثاني

ان يكون قابلون بتعدد الآثار

فيكون البسيط مصدرا لامرين فيبطل قول الحكماء وانما قال لقبول
الاعراض الوجودي لان قبول الاعراض العدمي لا ينافي البسائط كصفات
التنزيه للواجب جل ذكره ولجاب الحكماء عن هذه المعارضة بانا لا نسلم ان
الجسمية بسيطة بل هي مركبة من المادة والصورة واذا كانت مركبة فلا يرد نقضا

قال الثالث في الدفع من جزء المؤثر وشرطه اقول

البحث الثالث في الدفع من جزء المؤثر وشرطه الدفع من جزء المؤثر وشرطه معان
جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا تحقق ذاته
كاليبوسة للنار فان تحقق ذات النار غير متوقف عليها بل تاثير النار فيما
يتوقف عليها

قال الرابع قبول الشيء الواحد اقول

البحث الرابع قبول الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا انما القابل من حيث
انه قابل لا يستلزم المقبول لان نسبته الى المقبول بالامكان والفاعل من حيث
هو فاعل يستلزم المفعول لان نسبته الى المفعول بالوجوب فلا يكون القابل فاعلا
وايضا البسيط غير الفعل فلا يكون مصدرا لاحدهما مصدرا للاخر بناء على ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا في الجواب عن الاول ان ما ذكرتم
من الدليل لم يستلزم الا ان القابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا من حيث هو فاعل
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا اذ اعتبار القابلية غير اعتبار
الفاعلية فباعتبار القابلية لا يكون مستلزما وباعتبار الفاعلية يكون
مستلزما وهنا ليس شكا اذ عدم استلزام الشيء اثرا باعتبار لا ينافي
استلزامه باعتبار آخر وانما المحال استلزام شيء شيئا وعدم استلزامه له باعتبار
واحد وللجواب [illegible] نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام الذي
لا ينافي وجوب الاستلزام وبالجواب عن الثاني منعا لقول بان البسيط لا يصدر عنه
اثنان قد سبق

قال الثاني الاعراض اقول والبحث هنا هو

الباب الثاني في مباحث الاعراض وفي هذا الباب فصول الفصل الاول

في المباحث

في المباحث الكلية للاعراض وهي المباحث التي لا تختص بنوع منها وهي
خمسة البحث الاول في تعدد اجناس الاعراض المشهور انحصار الاعراض
في المقولات التسع احدها الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته كالاعداد وهي
كما كان منفصلا والمقادير وهي كما كان متصلا وقولنا لذاته احتراز عما يقبل القسمة
لا لذاته وهي ما عداه في المنفصلا لباقي لنا الثاني يقبل لقسام الكم بالقوة
وثانيها الكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته احترازا عن الكم وقولنا لا يتوقف
تصوره على تصور غيره احترازا عن الاعراض النسبية اعلم ان المصنف والسهروردي
قد غلطا في تعريفهما ان يراد في تعريف الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة لذاته وهو
قولنا ولا اللاقسمة ليخرج عنه النقطة والوحدة وهو سهو منهما وثالثها الاين
وهو حصول الشيء في المكان ككون زيد في البيت وقولنا في المكان احتراز عن
المتى وانما لم يذكر مثال الاين بخلاف بقية المقولات لوضوحه ورابعها المتى
وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف وقت كذا وقولنا في الزمان احتراز
عن الاين وخامسها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى
البعض والى الامور الخارجة اي يكون نسبة تخالف الاجزاء لاجلها في
الموازاة والمحاذاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس الى جهات العالم
كالقيام والاستلقاء وقولنا بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض
احترازا عن الهيئة التي تحصل بسبب هذه النسبة كسائر الاعراض وقولنا
والى الامور الخارجة ليخرج الاستقامة والانحناء والانتكاس وسادسها الاضافة
وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة فان
الابوة انما تعرض بالقياس الى البنوة وبالعكس وقولنا بالقياس الى نسبة اخرى
مخرج لسائر الاعراض وسابعها الملك ويقال له الجدة وهو هيئة الشيء
الحاصل بسبب شيء يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص فانه هيئة حاصلة
للشيء من التعمم والتقمص بسبب شيء آخر وهو العمامة والقميص فان كليهما

ولم يقل المشهور لانه لا دليل على الانحصار

الفصل ح

ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان فقولنا لا يقبل القسمة لذاته ح

الباب م

محيط بالمعم والمتقمص ومنتقل بانتقاله فقولنا يحيط به احتراز
عما لا يحيط به كالدسم الذي يكون في بدنه وقولنا ينتقل بانتقاله احتراز
عما لا ينتقل بانتقاله مثل البيت فان هاتين الصورتين لا يقال لهما الملك
في هذا الاصطلاح وثامنها ان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع
ما دام قاطعا وتاسعها ان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما
دام منقطعا وذكر الكاتبي انه انما اختير اسما ان يفعل وان ينفعل لهاتين المقولتين دون
اسمي الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قد يقالان على ما انقطع شيئا
وانقطعت حركته كما يقال لمن انقطعت حركته هذا القطع عنه وكذا يقال
في هذا الثوب احترق بعدما استقر وحصل له واما ان يفعل وان ينفعل
فلا يقالان على الشيء الا حال تأثيره في غيره وتأثره عن غيره وهذا كلام لا وجه
له بحسب العربية ولا بحسب الاصطلاح الا ان يتمحل ويقال دلالة الفعل على التجدد
دون المصدر واما ما كان المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع
لا ان انحصار الاعراض فيها غير برهاني بل مشهور عند ارباب الفن ولان
من المذاهب الغير المشهورة ان المقولات تنحصر في اربعة الكم والكيف والاضافة واعلم
ان الوحدة والنقطة خارجتان عن هذه المقولات وان جنسية هذه المقولات
لما تحتها غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد من هذه المقولات او بعضها مقولا
على ما تحتها قولا عرضيا وان العرض ليس جنسا لهذه المقولات لان عرضية
هذه المقولات مفتقرة الى البيان فلو كان العرض جنسا لهذه المقولات
لكان ذاتيا لها والذاتي للشيء لا يثبت له بالبرهان **قال** ٥
الثاني في امتناع الانتقال عليها **اقول** البحث الثاني من المباحث
المشتركة بين جميع الاعراض في امتناع الانتقال عليها اجمع على امتناع الانتقال
على الاعراض جمهور العقلاء واحتجوا عليه بان تشخص افراد الاعراض
يحتاج الى علة بناء على ان التشخص امر ثبوتي زائد فتشخص افرادها اما بنفس

ماهياتها

٢٥

او لشيء من لوازم تلك الماهيات والا يلزم انحصار انواع الاعراض في الاشخاص
اي لا يوجد من كل نوع من تلك الاعراض الا شخص واحد لما عرفت في فصل الماهية لكن
انواع الاعراض غير منحصرة في الاشخاص ضرورة وليس ايضا تشخص افرادها العوارض
الحالة فيها لان حلول تلك العوارض فيها يتوقف على تشخصها وتشخصها الان لشيء
ما لم يتشخص لم يحل فيها العارض فلو توقف تشخصها على تلك العوارض لزم الدور
واذا بطل هذه الاقسام علم بان تشخص تلك الافراد لمحالها فلا ينتقل تلك الافراد
اذ لو فارقت المحال بطل عنها تشخصها فلا يبقى تلك الاعراض موجودة ولقائل ان
يمنع الحصر لجواز ان يكون تلك العلة امرا مفارقا فان قلت نسبة المفارق الى
الجميع على السواء فلا يكون علة لتشخص فرد معين والا لزم الترجيح بلا مرجح قلنا ممنوع لجواز
ان يكون استعدادات تلك الاعراض في قبول التشخصات مختلفة وان منع توقف
حلول تلك العوارض على تعينها لجواز ان يحصل التشخص بنفس حلول تلك العوارض لا آخر
عن الحلول **قوله** بخلاف الجسم اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقريره ان يقال
ما ذكرتم من الدليل يقتضي امتناع الانتقال على الاجسام اذ يقال تشخص افراد الجسم
ليس لماهياتها ولا لشيء من لوازمها والا انحصرت انواع الجسم في اشخاصها ولا للعوارض
الحالة فيها لتوقف حلول تلك العوارض على تعينها فهو لمحالها فلا ينتقل افراد الجسم
عن محالها لكن انتقال افراد الجسم حاصل ضرورة فلا يصح ما ذكرتم من الدليل وتقرير الجواب
ان الامر في العرض بخلاف ما في الجسم فان علة تشخص الجسم مادته المعينة كما عرفت
ايضا في فصل الماهية فاحتياج الحيز ليس في تشخصه بل في تحيزه وتحيزه حاصل
باعتبار الحيزين **قال** الثالث في قيام العرض **اقول** ٥
البحث الثالث من المباحث المشتركة بين الاعراض في قيام العرض بالعرض منع المتكلمون
قيام العرض بالعرض متمسكين بان معنى قيام شيء بشيء هو حصول شيء في الحيز تبعا
لحصول محله في ذلك الحيز كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض بعرض يجب حصول عرض
في حيزه تبعا لحصول عرض آخر فيجب ان يكون المتبوع في الحيز عرضا لا المتبوع في

الحيز لا يكون الا جوهرا اذ الجوهر هو المتحيز بالذات وهذا القول ضعيف
اذ لا نم ان معنى القيام ما ذكرتم بل معنى القيام هو الاختصاص الناعت كما في السرعة
بالنسبة الى الحركة فانها مختصة بالحركة ناعتة لها فيقال الحركة سريعة والدليل
على ان المعنى بالقيام ما ذكرنا لا ما ذكرتم اتفاقكم على ان صفات الله تعالى قائمة بذاته
تعالى مع امتناع تحيزه تعالى وان سلم ان القيام عبارة عما ذكرتم لكن لا يجوز ان يكون
تحيز محل العرض تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر كاللون فانه حاصل في الحيز
بواسطة حلول محله وهو السواد في الحيز والسواد ايضا حاصل في الحيز بواسطة
حلول محله وهو الجسم في الحيز لحلول محله فيكون الحيز على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة
والبطوء عرضان قائمان بالحركة التي هي عرض فيجوز قيام العرض بالعرض لوقوعه والدليل
على قيام السرعة والبطوء بالحركة دون الجسم هو ان المتصف بهما هو الحركة دون
الجسم اذ يقال الحركة سريعة او بطيئة دون الجسم وفيه نظر اذ ذلك انما يلزم ان
لو كان القيام عبارة عن الاختصاص الناعت اما لو كان عبارة عما ذكره المتكلمون فلا

قال الرابع في بقاء الاعراض **اقول** البحث الرابع من المباحث
المشتركة بين الاعراض في بقاء الاعراض منع الشيخ بقاء الاعراض وتمسك في هذا
المطلب بدليلين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض اي لا يجوز الا
ان يكون العرض باقيا والا يلزم قيام العرض بالعرض والثاني ان العرض لو بقي لامتنع
زواله لان العرض لا يزول لنفسه اي لا يكون ذاته مقتضيا لعدمه لانه لو زال
لنفسه لكان ممتنعا وقد كان قبل الزوال ممكنا لوجوده حينئذ يلزم انقلاب الممكن ممتنعا
وهو باطل لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا ولا يزول لمؤثر موجب وجودي
كطريان الضد على المحل اي لا يكون سبب زوال العرض طريان الضد على المحل لان وجود
الضد الطارئ في المحل مشروط بعدم الضد الاول عن المحل فلو تعلل عدم
الضد الاول بوجود الضد الطارئ يلزم الدور ولا يزول ايضا لمؤثر عدمي
كزوال شرط فان شرط العرض هو الجوهر بان يقول عدمه لا يكون لا موجود ولا

لعدمي

ويعود الكلام الى ذلك الجوهر

لعدمي لان عدمه حينئذ يكون لانتفاء شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور
وانه محال وان كان جوهرا كان عدمه ايضا لانتفاء شرطه هو جوهر وذلك
يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر آخر الى لا نهاية فيلزم التسلسل وانه محال واعلم
ان المصنف اقتصر على الشق الاول من الترديد لاقتصاره على دفع الدور دون
عدم تعرضه لدفع التسلسل ولا يزول بالفاعل بالاختيار كما يقال الله تعالى
يعدمه لان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر موجود والا لم يكن مؤثرا او يكون
موجدا لذلك الاثر لا معدما وقد فرضناه معدما هذا خلف فعلم ان العرض
لو بقي لامتنع زواله لكنه لا يمتنع زواله ضرورة فلا يجوز بقاء الاعراض وهو المطلوب
واجيب عن الدليل الاول بمنع المقدمتين اي لا نم ان البقاء عرض قائم بذات الباقي
وان سلم لكن لا نم لا يجوز قيام العرض بالعرض وما ذكرتم لبيانه فقد بينا ضعفه
واجيب عن الدليل الثاني بان عدم العرض يقتضيه ذات العرض بعد ازمنة
اي يجب عدمه في زمان معين بعد ان بقي ازمنة كثيرة وهذا كما يعلم ان
العرض جائز الوجود في الزمان الاول ثم يعلم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني
وايضا الالزام مشترك بان يقال زوال العرض محال لانه لا يزول لذاته ولا لمؤثر
موجب وجودي ولا لمؤثر عدمي ولا لفاعل بالاختيار بعين ما ذكرتم او
نختار بان عدم العرض يقتضيه مؤثر منافي عن محله اي لا نم ان المؤثر لو كان
موجبا وجوديا يكون طريان الضد لم لا يجوز ان يكون امرا منافيا عن محله لا طاريا
على المحل او بان عدم العرض يقتضيه انتفاء شرط ولا يجب ان يكون ذلك
الشرط جوهرا اذ انحصار شرط العرض في الجوهر ممنوع بل ذلك الشرط عرض
غير مستمر الوجود فان الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز بقاؤها كالالوان
والطعوم ومنها ما لا يجوز بقاؤه كالحركات والاصوات واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يقال مما لا يبقى من الاعراض شرط لوجود ما يبقى منها فعند انقطاعها
ينعدم الباقي لزوال شرطه او بان عدم العرض يقتضيه فاعل بالاختيار

بقاء العرض الذي هو شرط الجوهر لو كان
يلزم الدور ... هو العرض ولا نم ان شرط ...
غير العرض الذي هو شرطه ...

لان المفروض ان زوال العرض
بزوال الجوهر فلو كان زوال الجوهر
بزوال العرض ايضا يلزم الدور

قوله لا بد له من اثر توجده قلنا لا م لجواز ان يكون اثره عدما متجددا
اى يكون اثره نفيا للاعدام وقد تمسك النظام بهذا الدليل الذى زيفناه
وهو من امتناع بقاء الاجسام **قال** الخامس في امتناع قيام العرض
اقول البحث الخامس من المباحث المشتركة بين الاعراض في امتناع
قيام العرض الواحد بمحلين مثلا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين
لجاز حصول الجسم في مكانين اى لو جاز في العقل ان يكون العرض الحال
في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون الجسم الحال في
هذا المكان هو الجسم الحال في ذلك المكان والتالى باطل بديهة فالمقدم مثله
وفيه نظر اذ قياس الاعراض على الاجسام في الحلول في المحال غير معقول
اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع العرضين في محل واحد قياسا
على امتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد ولكن اجتماع العرضين في محل
واحد جائز اذا لم يكونا متماثلين كالسواد والحركة وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين
لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل
لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بالجسمين والتالى باطل فالمقدم مثله
وفيه نظر اذ القائل بجواز قيام العرض الواحد بمحلين كيف يسلم انتفاء التالى
وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين يلزم اجتماع علتين مستقلتين على
شخص واحد بناء على ان العلة المستقلة لتشخص افراد الاعراض هو المحال
كما مر بيان امتناع الانتقال على الاعراض لكن اجتماع علتين مستقلتين
على شخص واحد محال لما مر في مبحث العلل والمعلولات فلا يجوز قيام العرض
الواحد بمحلين وفيه ما قد عرفته وزعم جمع من الاوائل بان الاضافات المتماثلة
الحقيقية كالجوار والاخوة تعرض للامرين وتقوم بهما لان المتضايفين
لا بد لهما من رابطة تربط احدهما بالآخر فالقائم باحدهما يجب ان يكون
عين القائم بالآخر والا كان كل منهما منقطعا عن الآخر وهو محال فيجب ان يكون

العرض

العرض الواحد قائما بمحلين وفيه نظر لجواز ان يكون احدهما غير الآخر
مع امتناع الانقطاع لا بد له من دليل وقال ابو هاشم التاليف اعنى
الرابطة التى بها يتعسر انفكاك بعض اجزاء الجسم عن الآخر عرض يقوم
بجوهرين لانه لو كان قائما باحدهما دون الآخر لما امتنع الانفكاك
كالمتجاورين فانه لما لم يكن بينهما تاليف جاز انفكاك احدهما عن الآخر لكن
امتنع انفكاك المؤلفين فيكون التاليف قائما بهما فيقوم العرض الواحد بمحلين
وزعم ابو هاشم ان التاليف لا يقوم باكثر من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث
حصل تاليف آخر قائم بهذا الثالث وباحد الاولين وهكذا في الرابع والخامس
الى غير ذلك لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف بعدم الثالث
فلا يبقى الاتيان من الاولين وليس كذلك واجيب عما ذكره ابو هاشم بان
احالة عسر الانفكاك الى احتياج التاليف الى الجوهرين ليست اولى من
احالته الى احتياج احدهما الى الآخر فقط او الى الصانع الفاعل المختار
قال الفصل الثانى في مباحث الكم الاول في اقسام
اقول الفصل الثانى في مباحث الكم البحث الاول في
اقسامه الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المنفصل والمتصل لانه اما ان
ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد فانه
مركب من الوحدات وليس بين الوحدات واحد يكون حدا مشتركا بين سائر
الاجزاء او ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل والكم المتصل
ان لم يكن قارا بالذات اى لا تجتمع اجزاؤها في الوجود فهو الزمان فان فيه حدا
يكون حدا مشتركا بين سائر الاجزاء كالحال فانه نهاية الماضى وبداية
المستقبل وليس اجزاؤه مجتمعة في الوجود لانقضائه على سبيل التجدد والتصرم
وان كان قارا بالذات فهو المقدار وهو ان انقسم في جهة واحدة فهو الخط
وينتهى الى السطح كما ان الخط ينتهى الى النقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح
ويقال له البسيط وبه ينتهى الجسم وان انقسم في

اى الطول

اى في الطول والعرض

الجهات الست فهو الجسم التعليمي وتعال له الثخين ايضا اذ الثخين ما له
والثخن حشو ما بين السطوح فعلى هذا يكون معنى الثخين ذو حشو
السطوح وهذا لا يكون الا لاجسام والثخن ان اعتبر نزولا فهو كما في الماء
فان اعتبر صعودا فسمك كما في البيت وقد يطلق العمق على البعد
المقاطع للطول والعرض لا على البعد المقاطع للطول فقط كما قال المصنف
والا لكان العرض ايضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول والطول هو البعد
الذي يفرض اولا وقيل الطول هو اطول الامتدادين المتقاطعين
في السطح من غير اعتبار تقدم وتأخر وقيل الطول هو الامتداد الآخذ
من رأس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى اسفله وحافره والعرض
هو البعد المفروض ثانيا وقيل هو اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح
وقيل هو الامتداد الآخذ من يمين الانسان الى يساره ومن رأس الحيوان الى
الذنب فالخط على التفسير الاول للطول والعرض والعمق اذا فرض ابتداء
كان طولا وان فرض آخر مقاطع له كان عرضا وان فرض خط ثالث
مقاطع لهما قيل له عمق فالطول والعرض والعمق على جميع التفاسير كميات
مأخوذة مع اضافات عارضة لها كما عرفت **قال** الثاني في الكم بالذات
اقول البحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات
ما يكون كما في نفسه والمقادير الثلاثة التي مر ذكرها والكم بالعرض وهو الاول
ما يكون حالا في الكم بالذات كالزمان فانه وان كان متصلا بالذات كما
فانه كم متصل بالعرض ايضا فانه لكونه مقدارا للحركة قائم بالحركة منطبق
عليها والحركة منطبقة على المسافة المتصلة بالذات فالزمان منطبق
على المسافة التي هي كم بالذات ولهذا يتقدر الزمان بالمسافة فيقال
زمان فرسخ وزمان فرسخين والزمان من هذا البعض تحت الكم المتصل بالعرض
والزمان كم منفصل بالعرض ايضا لانه يعرض له الانقسام الى الساعات والايام و

فان قلت الزمان كم متصل بالذات فلو كان كما متصلا بالعرض يلزم عروض
الكم المتصل للكم المتصل وانه محال لاستحالة عروض الشيء لنفسه قلت
لا استحالة في ان يكون الشيء من مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء آخر فان
الاضافات تعرض لها الاضافة كالاقرب فان القرب من الاضافات
والاقربية العارضة اياه ايضا من الاضافات الثاني من الكم بالعرض ما يكون
محلا للكم بالذات اما الكم المتصل فكالجسم الطبيعي فانه محل الجسم التعليمي الذي
هو كم متصل بالذات واما الكم المنفصل فكالمعدودات فانها محل العدد وهو
كم منفصل بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في محل الكم بالذات
كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر فان البياض حال في الجسم الطبيعي الذي هو محل
للجسم التعليمي الذي هو كم بالذات الرابع من الكم بالعرض ما يكون متعلقا بالكم بالذات
كالقوى المؤثرة في الاشياء فانها متعلقة بالعدد او الزمان الذي هو كم بالذات
فيوصف تلك القوى بخواص الكم بالذات اذ يقال لتلك القوى انها متناهية
او غير متناهية عددا او زمانا لا لان تلك القوى ذوات كمية في انفسها
بل بحسب تناهي آثارها ولا تناهيها فان القوى تختلف بالزيادة والنقصان
بالاضافة الى العدد بما يظهر عنها او بالاضافة الى زمان بقاء الفعل
قال الثالث في عرضية هذه الكميات
اقول البحث الثالث في ان عرضية هذه الكميات وفي بعض النسخ في عدمية هذه الكميات
والثاني اولى اعني المنفصلة والمتصلة القارة وغيرها قال المتكلمون ان الكم المنفصل
لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية
لا وجود لها في الخارج كما سبق في مباحث الوحدة فالمركب مما لا وجود له في
الخارج لا يوجد في الخارج فالعدد لا وجود له في الخارج وانه هو الكم المنفصل
فالكم المنفصل لا وجود له في الخارج وهو المطلوب واما المقادير اعني الكم المتصل
القار بالذات فانها ايضا لا وجود لها في الخارج لان المقادير اما نفس الجسمية او الجسمية
كالطول والعرض والعمق

والمركب مما

بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى اذ ليست المقادير امورا زايدة على
الجسمية حالة فيه والا يلزم انقسام المقادير بانقسام الجسم الذي هو محلها
فيلزم انقسام السطح في الجهات الثلث كانقسام الجسم فيها ويلزم انقسام الخط في
الطول والعرض كانقسام السطح فيهما لكونه محلا للخط ح فينقسم الخط عرضا
والسطح عمقا هذا خلف لان الخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض بلا عمق
وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على اثبات الجزء فيستعمل ما هو الحق فيه وقيل
في سل على هذا الدليل بانا لا نم انقسام المقادير بانقسام محلها الذي هو
الجسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في الجسم حلول السريان لكن المقادير
ليست من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها من انقسام محلها وهو الجسم
واجيب بان المقادير من الاعراض السارية والسطح مثلا اسطول السطح
مثلا من الاعراض السارية لانه حال في الجسم وح ان لم يكن حاصلا في شي
من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا في الجسم ضرورة وان كان حاصلا
في شي من اجزاء الجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء فيقوم العرض
الواحد بالمحال الكثيرة وانه محال كما مر او يوجد السطح في كل واحد من الاجزاء
لا بتمامه بل يوجد في كل واحد من الاجزاء شي من السطح وهو المعنى بحلول
السريان فيلزم قسمة السطح وهو المط وانما قيد الاجزاء بالمفروضة لانه
لو لم يقيدها بذلك لكان للمعترض ان يقول لا نم وجود الاجزاء في
الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فقيدها بالمفروضة ليكون متفقا اذ المعترض
ايضا قايل بالاجزاء المفروضة **قال** اجمع الحكماء بان الجسم الواحد
اقول اجمع الحكماء على ان المقادير زايدة على
الجسمية لحجتين الاولى ان الجسم الواحد كالشمعة المعينة قد يتوارد عليه المقادير المختلفة
ويتزايل عنه بان يجعل تارة كرة وتارة مكعبا الى غير ذلك مع بقاء الجسمية المعينة بحالها
ولا خفاء في ان الامور المتواردة المتزايلة على الجسمية الباقية من جملة الاحوال الثابتة

ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي اي قائمة به والجسم التعليمي يتخلخل تارة
فيزيد مقداره ويتكاثف تارة اخرى فينقص مقداره والجسم الطبيعي باق على
طبيعته النوعية والمتغير الى الزيادة والنقصان غير الباقي في الحالين
فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل يكون عرضا قائما بالجسم الطبيعي واذا كان عرضا
فصفاته اولى بان يكون اعراضا والجواب عن الاحتجاج الاول بانا لا نم ان المتغير
المتوارد على الجسم انما هو المقدار فانه نفس الجسمية الباقية بحالها ابدا بل
المتغير انما هو شكل الجسم واوضاع اجزائه وذلك لانه اذا ازيد في الطول يلزم
النقصان في العرض وبالعكس والمقدار واحد في جميع الاحوال والاشكال مختلفة
وذلك يقتضي كون الشكل زايدا على الجسمية دون المقدار اذ الشكل غير المقدار
وعن الاحتجاج الثاني بمنع المقدمات اي لا نم ان السطوح والخطوط صفات
الجسم التعليمي لم لا يجوز ان يكون من صفات الجسم الطبيعي سلمناه لكن لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل
ويتكاثف لان التخلخل والتكاثف مبني على وجود الهيولى وسنبطله ان شاء الله تعالى
قال الرابع الزمان **اقول** المبحث الرابع في الزمان
من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان ان كان موجودا فلو كان قار
الذات لكان هذا اليوم بعينه يوم زمان الطوفان فيكون ان يكون الحادث
في هذا اليوم حادثا في يوم الطوفان وهو محال ضرورة ولو لم يكن الزمان قار الذات
لزم تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدما لا يجتمع المتقدم مع المتأخر فيكون ذلك
حدث تلك الاجزاء في آن معين لا قبله ولا بعده ولا شك في ان الآن والقبلية والبعدية
امور لاحقة للزمان فللزمان زمان آخر فيلزم التسلسل واجيب عن هذا الاحتجاج بان
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضي على الحاضر انما هو بذاته كتقدم
الواجب على ما سواه لا بزمان آخر فلا يلزم التسلسل **قال** والمثبتون تمسكوا
اقول المثبتون للزمان تمسكوا في اثباته بوجهين الاول
انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا حركة
اخرى

بمثل الحركة الأولى في تلك المسافة بعينها وعلى ذلك المقدار من السرعة فان
ابتدأتا معًا وتركتا معًا قطعتا المسافة معًا بشرط ان يتراخى كل واحدة منهما
وتركتا امكانًا يتسع لقطع تلك المسافة المعينة على ذلك الحد من السرعة مساويًا
للامكان الآخر وان تأخرت الحركة الثانية عن الحركة الأولى ووافقتا في الوقوف
تقطع الثانية من المسافة اقل مما يقطعه الاولى ضرورة وكذا تقطع البطيئة من
المسافة اقل مما تقطعه الاولى ان وافقت الثانية الاولى اخذًا وتركًا وكانت
الثانية ابطأ من الاولى فاذن بين اخذ الحركة الاولى وتركها امكان قطع مسافة
معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطؤ معين
وبين اخذ الحركة الثانية وتركها امكان قطع مسافة اقل من ذلك الامكان
الاول وكذلك بتلك السرعة المعينة فيكون هذا الامكان جزءًا من الامكان الاول
فهذا الامكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للمساواة
والزيادة والنقصان فهذا الامكان اعني الزمان امر وجودي وهو مغاير لنفس
المسافة فان البطيئة الموافقة للسريعة في الاخذ والترك تشتركان في
هذا الامكان وتتفاوتان في المسافة كما مر وما به الاشتراك غير ما به التفاوت
فهذا الامكان غير المسافة وليس هو نفس الحركة كما سيجيء فالزمان امر
موجود مغاير للمسافة والحركة وهو المطلوب **قال** الثاني كون الاب قبل الابن

اقول الوجه الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان
هو ان كون الاب قبل الابن امر ضروري وتلك القبلية ليست نفس وجود الاب
ولا نفس وجود الاب وعدم الابن لانا نعقل وجود الاب وعدم الابن
مع الغفلة عن هذه القبلية فيكون زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست
هذه القبلية قبلية عدمية لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدمية لكونها
محمولة على العدم فيكون ثبوتية فالقبلية اذًا امر ثابت ثبوتي فيكون عارضة
لامر موجود وذلك هو الزمان وهو المطلوب والجواب عن هذين الوجهين

بان

بان هذه الامكانات امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج كما مر فلا يكون
الزمان موجودًا في الخارج وكذا القبلية المذكورة في الوجه الثاني ايضًا من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم من ذلك عروضها في الخارج فلا يتم مطلوبكم وجود
قال ثم اختلفوا فقيل انه جوهر **اقول** ثم المثبتون
للزمان اختلفوا في ماهيته فقال بعضهم ان الزمان جوهر مجرد اي قائم بنفسه
غير جسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لان فرض عدمه يستلزم المحال لان الزمان
موجود لما مر فلو قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان
اذ معنى كون عدمه بعد وجوده هو ان عدمه وقع في زمان بعد زمان وجوده ومتى
كان كذلك يلزم وجود الزمان حال عدمه وهو محال ورد هذا الدليل بان
المحال المذكور انما يلزم من فرض عدمه مقيدًا بان يكون بعد وجوده لا من فرض
عدمه مطلقًا واذا كان كذلك لا يلزم ان لا يقبل العدم لذاته وقيل الزمان
الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام كما ان الزمان محيط
بجميع الاجسام فالزمان هو الفلك الاعظم وخلل هذا ظاهر لان الاوسط غير
مكرر اذ احاطة الفلك الاعظم بجميع الاجسام معناه كونه حاويًا لجميع الاجسام
والزمان بهذا المعنى غير محيط بجميع الاجسام وان سلم فانه لا ينتج ايضًا لانه
قياس من الشكل الثاني من موجبتين وانه لا ينتج وقيل الزمان هو حركة الفلك
الاعظم لان الزمان غير قار بالذات فالحركة كذلك فالزمان هو حركته ورد
هذا القول مع انه ايضًا قياس من الشكل الثاني من موجبتين بان الحركة توصف
بالسرعة والبطء اذ يقال الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان
لا يوصف بذلك اذ لا يقال الزمان اما سريع او بطيء فالحركة غير
الزمان وقيل الزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم وهذا القول هو قول
ارسطو ومتابعيه واحتجوا على ذلك بان الدليل الاول من الدليلين الدالين
على اثبات الزمان دل على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وكل

ما كان قابلاً لها فهو كم فالزمان كم ولا يكون كماً منفصلاً لانه لو كان كماً منفصلاً
لانتهى انقسامه الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل لا بد من انتهائه الى الوحدات وهي
غير منقسمة لكن الزمان منقسم ابداً بناء على ان الجزء الفرد ممتنع لذاته فالزمان
كم متصل غير قار الذات لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود لما مر فيكون
اجزاؤه انما توجد على سبيل التصرم والتجدد وكل ما كان كذلك فله مادة
لما ثبت ان كل حادث لا بد له من مادة سابقة عليه فللزمان مادة ولا تكون تلك
المادة هي المسافة لانه لو كان مقداراً للمسافة لكان منطبقاً عليها والتالي باطل
لان المختلفين في هذا المقدار الذي هو الزمان قد يتساويان في المسافة والمختلفين
في المسافة قد يتساويان في هذا المقدار ولا المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتساويان
في المتحرك والمتساويان في الزمان قد يختلفان في المتحرك وليس تلك المادة شيئاً
من الهيئات القارة للمتحرك لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قاراً فيكون الزمان
هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي يقدرها
الزمان تكون مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع عند المحيط او المركز والزمان
لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فيكون عند عدم الزمان
ثبت الزمان عند عدمه وانه محال وتكون تلك الحركة المستديرة اسرع الحركات لان الزمان
انما يقدر سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي اسرع الحركات وهي الحركة اليومية
اذ معنى قولنا زمان دور القمر شهر بالتقريب انه مقدار من الحركة ثلاثين دورة
مثلاً لمقدار حركة اليومية بالتقريب واذا كان الزمان يقدر سائر الحركات
بسبب الحركة اليومية فيكون الزمان مقدار حركة اليومية بالذات ومقدار سائر
الحركات بتوسطها كما ان الموجود في خشب الذراع يقدر تلك الخشبة اولاً وبالذات
ثم يقدر سائر الاشياء بواسطة كونه مقداراً لتلك الخشبة واعلم ان مدار هذه
الحجة الدالة على ان الزمان عبارة عن مقدار تلك الحركة التي هي حركة الفلك الاعظم ومبناها
على ان قبول المساواة يستلزم الكمية وذلك انما يثبت لو ثبت ان قبول المساواة للزمان

لذاته

41

لذاته اما لو كان لغيره فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود في
الخارج حتى لا يكون الزمان كماً منفصلاً وعلى ان يكون الزمان كماً متصلاً غير قار
الذات يستلزم ان له محلاً اما لاجل عرضية الزمان او لاجل حدوثه المحوج الى المادة كما
ادعى الى جميع ذلك في تقرير الحجة وكل واحد من هذه المباحث التي مدار الحجة عليها غير معلومة
وايضاً مبنى الحجة على ان الزمان لا ينقطع وهو غير معلوم وما ذكر لبيانه فقد عرف
فساده ويجب ان يعلم ايضاً ان لنا في مباحث الزمان تقريرات وتحقيقات عميقة
قد تركناها لاجل اشتراطنا على انفسنا في صدر الكتاب الايجاز والله اعلم

قال الخامس المكان المكان امر **اقول**

المبحث الخامس في المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك
ينتقل من مكان الى مكان آخر فلو لم يكن هذه الاماكن موجودة لاستحال انتقال المتحرك
من بعضها الى بعض لان الانتقال من العدم الى العدم محال وفيه نظر لان من انكر وجود
المكان لا يعقل الانتقال من العدم الى العدم مستحيلاً والمكان خارج عن المتمكن
لانه لو كان داخلاً فيه كما ذهب اليه قوم لوجب ان ينتقل بانتقال المتمكن لان
جزء المتمكن ينتقل بانتقاله والمكان بخلاف ذلك اذ لا ينتقل بانتقال المتمكن فلا يكون
المكان داخلاً في المتمكن بل خارجاً عنه وهو المطلوب وفيه نظر فان القائل بكون
المكان جزء الجسم لم يقل بان المكان هو هيولى الجسم او صورته حتى يلزم ان المكان
ينتقل بانتقال المتمكن فلا معنى لالزام ذلك عليه والمكان عبارة عن السطح الباطن
للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو وعند شيخه افلاطون
عبارة عن البعد المجرد الموجود في الخارج الذي ينفذ فيه الجسم بحيث لو لم ينفذ فيه
لكان خلاء فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء عن الاناء علمنا ان بين اطرافه بعداً وهو
المكان وفيه نظر فان الشيخ حكى عن افلاطون في الفصل الثاني من سماع الطبيعيات
الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم للاجسام وهذا ينافي ما ذكره المصنف
وعند المتكلمين عبارة عن بعد هنا شاغلة وذلك غير موجود في الخارج بل هو مفروض

فعلى المذهبين المكان عبارة عن الخلا لكن الخلا على مذهب افلاطون امر موجود وعلى
مذهب المتكلمين امر عدمي **قال** دليل الاول ان **اقول**
دليل ارسطو على ان المكان هو السطح المذكور هو ان المكان اما السطح كما هو مذهبه
او الخلاء كما هو مذهب افلاطون وبعض المتكلمين والثاني اي الخلاء باطل
لوجوه سنذكرها فتعين الاول البحث الاول في الوجوه الدالة على نفي الخلاء
هو ان الخلا لا يكون الا عدميا لانه يقبل الزيادة والنقصان ضرورة والثاني باطل
لان الخلا بين المدينتين اعظم من الذي بين جداري صفحة وكذا المقدم وليس ايضا
امرا وجوديا كما هو مذهب افلاطون لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد يكون
مكانا له يلزم تداخل البعدين واتحادهما لتساويهما في الحقيقة والماهية وجميع اللوازم
وح يلزم ارتفاع الاثنينية وذلك غير جائز اذ يجوز [illegible] في حيز
واحد فيقتضي الى تجويز تداخل اجزاء العالم في حيز خردلة وهو محال **قال**
والثاني ان تجرده لا يكون **اقول** والثاني من الوجوه الدالة على
ان الخلا ليس امرا وجوديا اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا هو ان تجرد هذا
البعد الذي هو الخلا لا يكون لذاته ولا للوازم ذاته والا لكان كل بعد مجردا
وليس كذلك وليس ايضا لعوارضه والا لكان البعد بحسب ذاته مفتقرا الى المحل
مستغنيا عنه لعارض وهو محال بناء على ان ما بالذات لا يزول بعارض
قال الثالث البعد ان كان مما يتحرك **اقول** الثالث من الوجوه
الدالة على ان الخلا ليس امرا وجوديا اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا هو ان
البعد الذي هو المكان ان كان مما يتحرك كان له حيز لان الحركة عبارة عن
الانتقال من حيز الى حيز آخر فيكون ذلك الحيز ايضا بعدا فينتقل الى بعد
آخر وذلك البعد ايضا الى بعد آخر ويتسلسل وكان هناك ابعاد متداخلة
غير متناهية الى غير النهاية وهو محال وان سلم وجود ابعاد متداخلة غير
متناهية كان لمجموع تلك الابعاد من حيث انها قابلة للحركة مكان لما عرف

الآن

الآن والمكان خارج عن المتمكن فذلك المكان يكون خارجا عن جميع
الابعاد فلا يكون بعدا والا لكان داخلا فيها وهو باطل فاذا لم يكن
المكان بعدا بطل ما ذكرتم من ان المكان هو البعد وان لم يكن البعد مما
يتحرك فالمانع للبعد عن الحركة ان كان هو ذات البعد او ما يلازم ذاته
وجب ان لا يتحرك الاجسام لان الاجسام من الابعاد المانعة من الحركة وان
كان المانع عن الحركة شيئا مما يعرض للذات فطبيعة تلك الذات من حيث
هي قابلة للحركة فالبعد يكون مما يتحرك ويكون هذا هو القسم الاول بعينه ويعود
الالزام المذكور في البحث الاول وهو اما التسلسل او كون المكان غير بعد
قال الثاني لو كان **اقول** الثاني من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء هو انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان بعدا موجودا
او موهوما فرضنا زمان وقوع الحركة في مسافة خلاء مثلا الكائن ساعة مثلا وزمان
الحركة في مسافة ملاء كالماء مثلا يكون عشر ساعات مثلا لكون زمان
الحركة مع العائق اطول من زمان الحركة لا مع العائق وزمان الحركة في ملاء آخر
قوامه يكون عشر قوام الملاء الاول اي يكون ارق من الملاء الاول
عشر مرات يكون ايضا ساعة لانه ح يكون نسبة هذا الملاء الى الملاء
الاول كنسبة زمان الحركة في الملاء الاول الى زمان الحركة في الخلاء لان
العائق كلما كان ارق كان الزمان اقل فزمان ذي العائق اعني الحركة
في الملاء الثاني كزمان عدم العائق اعني الحركة في الخلاء هذا خلف
قال الثالث لو كان **اقول** الثالث
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان
عدميا اي بعدا موهوما كما هو مذهب المتكلمين او بعدا ممتدا موجودا
كما هو مذهب افلاطون فلا يكون فيه اختلاف البتة لامتناع الاختلاف
في العدم الصرف والبعد المتشابه الاجزاء فلم يكن حصول الجسم في بعض
جوانبه اولى من حصوله في البعض الآخر فالا يلزم الترجيح بلا مرجح

الجسم الى
اذ نسبة جميع اجزاء الخلاء وافراده الى الجسم على السوية فاذا لم يكن حصول
الجسم في بعض جوانب الخلاء اولى من الحصول في البعض الآخر فلا يسكن
الجسم في بعض جوانبه لان اقتضاء تخصيصه بالسكون في جانب منه دون جانب
آخر يكون تخصيصا بلا مخصص وهو محال ولا يميل الى جانب بالحركة لان الميل
بالحركة من احد الجزئين الى الآخر هو ترك الجزء الاول وطلب الحصول في الجزء الثاني
وذلك يستدعي اولوية والاولوية هنا محال فعلم بانه لو ثبت الخلاء لامتنع سكون
الجسم وحركته لكن التالي باطل فالمقدم مثله **قال** واجيب عن الاول
اقول اجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على — انما يحتملها الخلاء على م
نفي الخلاء بان الزيادة والنقصان يدل على كونه عدميا باعتبار الفرض
على معنى انه لو كان بين المدينتين مقدار موجود لكان ذلك المقدار اعظم
من المقدار الذي بين الصفحتين وذلك لا ينافي الامور العدمية ومنها جواب
عن الوجه الاول ومنها الدليل واجيب ايضا بان عدم الاحساس بالبعدين
معا على تقدير ان يكون الخلاء بعدا موجودا يحصل فيه الجسم لا يوجب تداخل البعدين
واتحادهما اي حصول الجسم في البعد المجرد لا يستلزم الا رفع الامتياز بينهما وذلك
يقتضي عدم الاحساس بهما معا لا تداخلهما واتحادهما حتى يفضي الى
المحال ومنها جواب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا
وجوديا واجيب ايضا بان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغنى عن المحل ولا
الحاجة اليه وح لا يلزم من ان يكون تجرد البعد لعوارضه ان يكون مستغنيا
بحسب الذات عن المحل ومحتاجا اليه لعارض فيلزم زوال ما بالذات الى ما بالعرض
فيكون محالا ومنها جواب عن الوجه الثاني من الوجهين الدالة على ان الخلاء ليس بعدا
وجوديا وايضا اجيب بان البعد لا يقبل الحركة حال كونه مجردا ولا يلزم من ذلك
ان لا يقبل الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة من الحركة اذ امتناع حركة
البعد حال كونه مجردا لا يوجب امتناع حركة البعد حال كونه ماديا فلا يلزم

امتناع

امتناع حركة الاجسام لكون الابعاد الموجودة فيها مادية ومنها جواب
عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا **قال**
وعن الثاني ان الحركة لذاتها **اقول** اجيب عن الوجه
الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي قدرا من الزمان
لانه لو كان استحقاق الحركة الزمان بسبب ما في المسافة من العائق فقط وجب
ان يكون الحركة في الخلاء تقع لا في زمان لعدم العائق المقتضي للزمان لكن ذلك باطل
اذ كيف يصح ذلك والحال ان كل متحرك وحركة فهي انما يتقدر على مسافة منقسمة
ويكون منقسمة بانقسام المسافة الى الاجزاء يكون بعضها قبل وبعضها بعد وذلك
لا يتحقق الا في الزمان فعلم بان الحركة من حيث هي تقتضي زمانا ما وذلك الزمان
ساعة بحسب هذا الفرض وهو محفوظ في جميع الاحوال وتقتضي بحسب المعاوق — مع العايق وبدون العايق ٤
قدرا آخر وهو الذي يزيد وينقص بسبب رقة المعاوق وغلظه فزمان الحركة في
الملاء الاول اعني عشر ساعات انما يكون ساعة بازاء الحركة وتسع ساعات
بازاء المعاوق فيكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة لوجود الحركة المقتضية
لهذا القدر من الزمان وعشر تسع ساعات فلا يكون زمان الحركة في الخلاء وزمان — ن
الحركة في الملاء الثاني متساويا فلا يلزم المحال **قال** وعن الثالث بان الخلاء
اقول واجيب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على
نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه مساو لمقدار العالم فحصول مجموع العالم
ليس ترجيحا من غير مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كان هناك موضع آخر خال وهو ممنوع
واما حصول بعض الاجسام اعني بعض اجزاء العالم في بعض الجوانب دون بعض
كحصول الارض في المركز والنار في المحيط فلما بين ذلك البعض من الاجسام وذلك البعض
من الجوانب من الملائمة والمنافرة فان الارض بحسب طبيعتها وثقلها تنافي المحيط و
تلائم المركز ولما بينهما من اقتضاء القرب والبعد فان طبيعة بعض الاجسام تقتضي
القرب الى المحيط والبعد عن المركز وطبيعة البعض الثاني بعكس ذلك **قال**

لان المعاوقة في الملاء الرقيق
عشر المعاوقة في الملاء الاول
فيقتضي عشر زمان المعاوق
الاول وهو تسع ساعات صح

وعورض بان القول بالسطح باطل **اقول** قالوا ص وعورض
دليل ارسطو على ان المكان هو السطح بان القول بالسطح باطل لانه لو كان
حقا لتسلسل الاجسام الغير المتناهية لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان المكان لو كان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي لكان للجسم الحاوي
مكان آخر لان كل جسم فله حيز لا محالة وذلك المكان يكون سطحا باطنا (آخر)
من جسم ويكون ذلك الجسم الآخر له مكان آخر وهكذا يتسلسل حكم المكان فيلزم التسلسل (ما ذكرناه ص)
وايضا لو كان المكان هو السطح المذكور لما كان الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء
عليه ساكنا في مكانه والتالي باطل حسا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
المكان لو كان عبارة عن السطح المذكور لكانت الحركة عبارة عن مفارقة الجسم سطحا
متوجها نحو سطح آخر ولو كان كذلك لكان الحجر الواقف عند جريان الماء عليه
مفارقا سطحا ومتوجها نحو سطح آخر ولو كان كذلك لما كان ساكنا فثبت
ما ذكرناه من الملازمة لا يقال سكون الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء
عليه عبارة عن بقاء نسبته من الساكنات واذا كان كذلك فمفارقته لسطح و (ومسامته ص)
توجهه نحو سطح آخر لا ينافي سكونه لانا نقول بقاء نسبة الجسم من الساكنات (الجسم ص)
معلل بسكونه اذ يقال نسبة هذا الى الساكنات باقية لانه ساكن واذا كان
كذلك فلا يكون السكون عبارة عن بقاء نسبة الجسم مع الساكنات لامتناع كون
العلة عبارة عن المعلول وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح المذكور للزم ازدياد
المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله كما اذا تكعب شمعة مدورة وبالعكس
فان المكان يزداد لان السطح المحيط بالمدور اصغر من السطح المحيط بالمكعب
لان الكرة اوسع الاشكال والمتمكن باق مع ان المكان قد ازداد عند المكعب
وينتقص ايضا عند العكس اي عند جعل الشمعة المكعبة كرة كما ذكرنا والمتمكن باق
بحاله لكن التالي باطل فازدياد المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله محال فالمقدم
مثله وفي هذه المعارضات نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان المكان لو كان هو السطح المذكور

يلزم

يلزم تسلسل الاجسام وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الجسم ليس له مكان
وهو ممنوع فان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط واما الثاني فلانا ان (اما ص)
الحركة هي مجرد مفارقته سطحا بل هي ذلك مع توجه المتحرك نحو السطح الآخر والتوجه
غير متحقق في الحجر الواقف في الماء فان التوجه في الماء لا في الحجر واما الثالث
فلان بقاء المتمكن بحاله ممنوع فان الشمعة لما خالف مقدارها حال كونها مكعبة لم يكن
المتمكن باقيا بحاله في الحالتين ضرورة **قال** والدليل على ان امكان
اقول الدليل على امكان الخلاء ان الاول انه لو رفع صفحة
ملساء عن صفحة ملساء مثلها بعد انطباقهما لزم حصول الخلاء في الوسط اول
زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء مثلا انما يصل اليه من الاطراف فحال كونه على
الطرف يكون الوسط خاليا وفيه نظر لان الرفع حركة فلا يحصل في آن بل في
زمان ففي ذلك الزمان يصل الجسم من الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلاء الثاني انه
لو لم يحصل في الخارج خلاء لكان العالم ملاء فاذا تحركت بقة فلا يمكن ان يصل الى مكان
خال لانه خلاف المفروض بل الى مكان مملو فذلك الجسم الذي كان فيه المنتقل اليه
ان لم ينتقل عن مكانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل فاما ان ينتقل الى
مكان البقة فيتوقف حركة كل منهما عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه فيلزم الدور
فانه باطل ايضا او ينتقل الى مكان غير البقة فيكون الكلام فيه كما في الاول
فيلزم من حركة بقة تداعي جملة العالم وانه باطل بديهة لانا نقول لم لا يجوز ان يتحول
البقة الى مكان مملو والجسم الذي فيه لا ينتقل الى مكان آخر ولا يلزم منه حركة جملة
العالم بل يتخلخل الجسم الذي وراءه ويتكاثف الجسم الذي قدامه فان المادة قابلة للمقادير
المختلفة فتخلع مقدارا اكبر وتلبس مقدارا اصغر وبالعكس لا بانه تزول مقدار
وحصول مقدار آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع والله اعلم
قال الفصل الثالث في الكيف **اقول** الفصل
الثالث في الكيف وقد عرفت تعريفه والاستقراء دل على انحصاره في هذه المقولة في

اقسام اربعة الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والثاني
الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس والثالث الكيفيات المختصة
بالكميات والرابع الاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية وسيجيء امثلتها مفصلة
اما القسم الاول وهو الكيفيات المحسوسة فنقول الكيفيات المحسوسة ان كانت
راسخة كصفرة الذهب سميت انفعاليات وان لم تكن راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات
وانما سميت الكيفيات المحسوسة بالانفعاليات والانفعالات لانفعال
الحس عن هذه الكيفيات اولا وانما اعتبر الاولية ليخرج عنها ما ينفعل عنه الحس
ثانيا كالاشكال والحركات ولا ينتقض بالالوان التي ينفعل عنها الحس بواسطة
الضوء اذ هو شرط لوجودها لا للاحساس بها وفيه نظر اولا فلان الكيفيات
المحسوسة تابعة بالانفعال للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم
فان حلاوة العسل تابعة بشخصها للمزاج العسلي ضرورة ان حلاوة العسل
تكون في مادة تكونت عسلا فانفعلت انفعالا احدث الحلاوة لاجل ذلك
وكذا حمرة الدم تابعة لمزاج الدم او تابعة للمزاج بالنوع كحرارة النار وبرودة
الماء فان الحرارة التي في النار ليست بشخصها تابعة لمزاج الجسم المركب
الحار بل التابع لمزاجه حرارة مماثلة لحرارة النار بالنوع فالحرارة التي في
النار تابعة نوعها لمزاج الجسم المركب لا بشخصها وكذا القول في برودة الماء
والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الظاهرة الخمس الى الملموسات وهي التي
تدرك بحس اللمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الاربعة
كيفيات اول لتكيف البسائط بها اولا وتبعية البسائط في تكييف المركبات
ثانيا والخفة [والثقل] والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات
وهي التي تدرك بحس البصر وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي التي
تدرك بحس السمع وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي
التي تدرك بحس الذوق وهي الطعوم والى المشمومات وهي التي تدرك بحس
الشم وهي الروائح والله اعلم

قال الثاني في تحقيق الملموسات **اقول** المبحث الثاني في
تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وانيتهما لا حاجة لنا
الى تعريفهما والحرارة تحصل بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث ان الحرارة
اذا اثرت في الجسم المركب لا شك في انه مركب من اجسام مختلفة في اللطافة
والكثافة ضرورة ان الهواء الطف من الماء والماء الطف من الارض تصعد الالطف
لكونه اقبل للخفة والتصعيد من الاثقل فيلزم تفريق الاجسام المختلفة في
اللطافة والكثافة ثم ان كل واحد من تلك الاجسام يميل الى احيازها
الطبيعية فينضم كل جزء الى ما يشاكله في النوع بمقتضى طبيعته اذ الجنسية
علة الضم فالهوائي ينضم الى الهواء والمائي الى الماء والارضي الى الارض
فلذلك قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتجانسات هذا اذا كان
الالتئام بين البسائط شديدا فان الحرارة تفيد سيلانا ودورانا دون
التفريق ان كان اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال لانه اذا قوي
عمل الحرارة فيه لم تقو على التفريق لما بين الجزء اللطيف والكثيف من التلازم والاتحاد
وكلما مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار بل حدث حركة
دورية وسيلان كما في الذهب وتفيد تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف
غالبا على اللطيف لا غلبة في الغاية لم تقو الحرارة على التليين ايضا كالطلق
[وتفيد] تصعيدا بالكلية ان قويت الحرارة وكان اجزاء اللطيف اكثر من الكثيف
كالنحاس المركب مع النوشادر تركيبا قويا والاكسير الحق عند المصنف فالحرارة
الغريزية مغايرة للحرارة النارية بالنوع لان الحرارة الغريزية تمنع الجسم دون النارية
وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية اذ الاعشى
يتضرر من حرارة الشمس دون النار وعلم مما ذكرنا مغايرة الحرارة الفائضة عن
الكواكب للحرارة الغريزية وقيل الحرارة الغريزية حرارة اجزاء النارية في الجسم المركب
المنكسرة سورتها بالمزاج وقد تحدث بالحركة دليل حدوث الحرارة بالاشتعال
الحرارة

لو كانت الحركة مسخنة لسخنت العناصر الثلث التي هي غير النار وصارت
نيرانا بسبب حركات الافلاك لان العناصر الثلثة في وسط الافلاك
كالنقطة بالنسبة الى البحر المحيط واللازم باطل فالملزوم مثله لانا نقول
ان الافلاك لا تقبل السخونة لما عرفت فلا تسخن لها نهاما اذا كان كذلك فلا تسخن
ما جاورها من العناصر والحاصل ان المدعى هو ان الحركة تحدث الحرارة فيما
يقبلها فلا ينتقض بالفلك لما ذكرنا **قال** واما البرودة فقيل هي عدم الحرارة

اقول اما البرودة فقيل انها عدم الحرارة عما من شانه ان
يكون حارا فلا يكون البرودة كيفية ثبوتية ويكون التقابل بينها وبين الحرارة
تقابل العدم والملكة ومنع هذا القول بان البرودة كيفية محسوسة فلو كانت
عبارة عما ذكرتم فالمحسوس اما عدم الحرارة او نفس الجسم وكل منهما باطل لان
المحسوس ليس عدم الحرارة اذ العدم لا يحس به ولا الجسم ايضا والا لكان
الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة لكون البرودة نفس الجسم لكنا ندرك الجسم
دون البرودة كالجسم الحار مثلا فبطل ما ذكرتم **قال** واما الرطوبة فقال

اقول اما الرطوبة فقال الامام رحمه الله انها هي البلة المتفشية
لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه كما في الماء فلا يكون الهواء ح
رطبا لا يقال لو كانت الرطوبة عبارة عما ذكرتم لكان العسل ارطب من
الماء اذ العسل الصق بالجسم من الماء لانا نقول ان العسل وان كان
الصق من الماء الا انه ينفصل عما التصق به بعسر وقد تطلق الرطوبة على ما هي
عبارة عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال وبهذا المعنى الماء اكثر على ان
شدة الالتصاق ليست عبارة عن الرطوبة بل الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق
والماء اسهل التصاقا من العسل لان غشي الاجسام بالماء اسهل من غشيها
بالعسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول الشكل وسهولة
تركه فيلزم ان الهواء ارطب لكونه ارق فيلزم ان يكون اقبل للشكل واسهل لتركه

يكون

وفيه نظر فان الرطوبة بهذا التفسير غير السيلان فان السيلان عبارة
عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها
بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا ولا استحال ان يكون التراب
رطبا ويلزم من هذا ان لا يكون الماء سيالا عند الحكماء لانه ليس مركبا
من اجسام متفاصلة في الحقيقة اذ هو متصل واحد كما هو عند الحس اذا عرفت
تفسير الرطوبة فاليبوسة مقابلة لها على اختلاف المذاهب حتى لو كانت
الرطوبة عبارة عن البلة لكانت اليبوسة عبارة عن الجفاف ولو كانت عبارة
عن كيفية توجب سهولة قبول الشكل وسهولة قبول الترك لكانت اليبوسة
عبارة عن كيفية توجب عسر قبول الشكل وعسر الترك له **قال**
واما الخفة والثقل فهما قوتان **اقول** اما الخفة فهي قوة تحرك
محلها بواسطتها مدافعة صاعدة والثقل قوة تحرك محلها بواسطتها
مدافعة هابطة والخفة والثقل يسميهما المتكلمون ميلا طبيعيا والميل
الطبيعي لا يوجد في الجسم الممكن في حيزه الطبيعي الحاصل فيه ويلزم ان المطلوب
بالطبع مهروب عنه بالطبع وهو باطل او يوجب المدافعة الى الحيز الطبيعي فيلزم
تحصيل الحاصل وهو محال والى ما ذكرنا اشار بقوله لامتناع المدافعة
عنه فالميل قد يكون نفسانيا وهو ما يكون انبعاثه عن نفس
جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره دفعة وقد يكون طبيعيا وهو
ما يكون انبعاثه عن نفس جسم غير ذي ارادة كميل الزق المنفوخ تحت
الماء ولم يتعرض المصنف لهذا القسم الاول وقد يكون قسريا وهو
ما يكون انبعاثه عن غير الجسم المتحرك بتلك الحركة كميل الحجر المرمي الى
فوق وقد يجتمع ميلان احدهما طبيعي والاخر قسري في جهة واحدة كما
في الحجر المرمي الى تحت فان فيه ميلا طبيعيا الى السفل وميلا قسريا وهو
مدافعتنا اياه ولذلك كان تحركه اسرع مما اذا تحرك بطبعه

اذ لو وجد الميل فاما ان يوجب المدافعة عن الحيز الطبيعي

الاسفل وحده او واحد منها طبيعي والآخر قسري كما في الانسان المنحدر
فان ميل بدنه بواسطة غلبة الثقل عليه الى اسفل وذلك ميل طبيعي
ثم ان الميل النفساني ايضا معين على هذه الحركة ضرورة وقد يجتمع الميلان
الحقيقيان ان جوزنا الميل بما يوجب المدافعة لا نفس المدافعة لان المدافعتين
عن الشيء الواحد والمدافعة الى جهتين يستحيل اجتماعهما والعلم به ضروري
ولاجل جواز اجتماع الميلين الى جهتين على تقدير تفسيره بالموجب للمدافعة
يختلف في السرعة والبطء حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا
اختلفا بالصغر والكبر لان المعاوق عن قبول الحركة في الحجر
الكبير اعظم مما في الحجر الصغير وفيه نظر لجواز ان يكون المعاوق هو طبيعة الجسم
يلزم لا الميل فلذلك اختلاف حركة الجسم الصغير والكبير في السرعة والبطء
قال والصلابة عبارة اقول الصلابة عبارة
عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدم ممانعة الغامز فيكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة واللين كيفيتان وجوديتان
تقتضيان ممانعة الغامز وعدمها فيكون بينهما تقابل الضدين والملاسة
عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن لا استواء وضع الاجزاء
بان يكون بعضها اخفض وبعضها ارفع فعلى هذا التفسير يكون الملاسة
والخشونة من مقولة الوضع وهو ظاهر لا اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة
لاستواء وضع الاجزاء والخشونة بكيفية تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء
فانهما حينئذ يكونان من مقولة الكيف دون الوضع وهو المراد من قوله الا اذا فسرتا
بكيفيتين تابعتين للوضع قال الثالث في اقول
البحث الثالث في تحقيق المبصرات وهي الالوان والاضواء اما الالوان
عند الامام من اظهر المحسوسات فماهيتها حقيقية وهليتها وجودا فلا
يحتاج الى التعريف وقيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشا

المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج الثخين
فان كلا منها يرى ابيض بسبب تركبه من اجزاء شفافة صغار داخلها الهواء
ونفذ فيها دون مزاج تشفيفه فلا يكون البياض لونا حقيقيا وفي المثال الثالث
نظر والسواد ايضا يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه فلا يكون السواد
ايضا لونا حقيقيا وح فالالوان لا حقيقة لها واجيب عن هذا القول بان ما ذكرتم من
مخالطة الهواء للاجسام الشفافة وكثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه قد يكون
ايضا سببا لحدوث البياض والسواد اي يكون لحدوث البياض والسواد اسبابا
منها ما ذكرتم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض والسواد من الالوان الحقيقية ولئن
سلمنا ان البياض الذي يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة ليس لونا
حقيقيا وانما يلزم ذلك ان لو انحصر سبب حصول البياض فيما ذكرتم وهو ممنوع اذ
البياض يحصل فيما لا يتخيل فيه ذلك الاختلاط المذكور كبياض البيض المسلوق
فانه يحصل فيه البياض وليس ذلك لمخالطة الهواء به لانه يصير بعد الطبخ اثقل مما قبله
وكلبن العذراء المشهور في الكتب يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه وصفي
الخل الان يبقى في غاية الاشفاف مخلوطا بما طبخ فيه المرداسنج بعدما طبخ فيه القلي
مصفى غاية التصفية فان ذلك الدواء يجف بعدما يبيض وجفافه بعد الابيضاض
دليل على قلة الهوائية فيه والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض وباقي
الالوان يتركب منهما وقيل اصل الالوان هما والخضرة والحمرة والصفرة وحقيقة الحال
غير معلومة فيجب التوقف قال وزعم الشيخ اقول
وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بوجود الضوء لانا لا نحس
في الظلمة بالالوان فعدم الاحساس بها اما لعدمها او لمانع وهو الظلمة عن الابصار والثاني
هو كون الظلمة مانعة عن الابصار باطل لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم
لا يعوق عن شيء فيتعين الاول وهو عدم الالوان وهو المطلوب والاعتراض
على قول الشيخ هو انه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا للابصار بالالوان لا لوجودها

ملونة لكن لا يرى الالوان عند عدم الضوء لانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط
قال فرع اقول هذا فرع على وجود الالوان
ان الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كبياض الذي لم يختلط به شيء
من اجزاء السواد وتوجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار من لون يضاد ذلك
الالوان اختلاطا لا يتميز مع ذلك الاختلاط بعض تلك الاجزاء عن البعض عند الحس
كالبياض الذي اختلط به اجزاء السواد اختلاطا كذا قال واما الاضواء فقيل
اقول واما الاضواء ففيه عن التعريف وقيل انها اجسام شفافة
تنفصل عن الجسم المضيء بذاته وتتصل بالجسم المستضيء لان الاضواء متحركة بدليل انحدارها
من الكواكب وبدليل انعكاسها عما يقابل المضيء بذاته الى الغير وبالانحدار والانعكاس
حركة فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام والجواب عن هذا القياس
الدال على كون الاضواء اجساما منع الصغرى بان نقول لا نم ان الاضواء متحركة ومنع دليل
الصغرى بان نقول لا نم ان الاضواء تنحدر اذ لو كانت منحدرة لرأيناه كذلك في
وسط المسافة بل الاضواء تحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثها عن
شيء عال سبق الوهم انها منحدرة وكذا لا نم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث
الضوء دفعة في الجسم المنعكس اليه الضوء بتوسط القابل المقابل للمضيء بذاته
وايضا عورض هذا القياس بوجهين الاول ان الاضواء لو كانت اجساما متحركة
بمقتضى طباعها لكانت تتحرك الى جهة واحدة ضرورة فلا يحصل الا
الى تلك الجهة وهو باطل الثاني ان الاضواء لو كانت اجساما فان كانت
محسوسة ستر ما تحتها ضرورة فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما وراءه
فالواقع خلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل حسا وقيل
الضوء هو اللون ومنع هذا القول بان الضوء قد يحس به دون اللون
كالبلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بالضوء ولا يحس باللون اما لانتفائه او لانتفاء
شرطه قال ثم ان من الاضواء اقول

ثم ان من الاضواء ما هو ضوء اول وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء
لذاته ويسمى ذلك الضوء ضياء ان كان قويا وشعاعا ان كان ضعيفا ومنها
ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء
الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب فان الهواء الذي على
وجه الارض ح يصير مضيئا لمقابلة الهواء المضيء بمقابلة الشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض
من مقابلة القمر الذي هو مضيء بالغير ويسمى ضوء الثاني نورا كما يسمى الضوء الاول
القوي ضياء كما نطق بهما الكتاب الالهي حيث قال وهو الذي جعل
الشمس ضياء والقمر نورا ويسمى ضوء الثاني ظلا ايضا ان حصل من مقابلة الهواء
المتكيف بالضوء كما في الهواء الذي على وجه الارض وقت الاسفار فان قلت
لو كان الهواء الذي على وجه الارض ح مضيئا لوجب ان نحس بضوءه كما نحس
بضوء الجدار المضيء قلت انما لا نحس به كما نحس بضوء الجدار المضيء
لضعف لون ضوء الهواء دون لون ضوء الجدار وفيه نظر واما الذي
يترقرق على الاجسام ويستر لونها وكانه شيء يفيض منها يسمى لمعانا فان كان
ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس والا اي وان لم يكن ذاتيا بل يكون مستفادا من
الغير يسمى بريقا كما للمرآة اذا وضعت في مقابلة الشمس فالشعاع يقول بالاشتراك
اللفظي على اللمعان الذاتي وعلى الضوء الذاتي الضعيف قال
والظلمة عدم النور اقول الظلمة عدم النور عما من شانه ان
يكون منيرا فيكون التقابل بين النور والظلمة تقابل العدم والملكة وقيل الظلمة
كيفية وجودية مانعة عن الابصار فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين
ومنع الشيخ الثاني للظلمة بانه لو كانت الظلمة كما ذكرتم كيفية مانعة عن
الابصار لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة النار توقد بقربه وكل الحول تلك
النار والتالي باطل فلا يكون الظلمة مانعة عن الابصار وللقائل ان يقول الظلمة
كيفية تمنع الابصار اذا كانت محيطة بالمرئي وما ذكرتم محيط بالرائي دون المرئي فلا يتجه النقض ح والله اعلم

قال الرابع في تحقيق اقول البحث الرابع في
تحقيق المسموعات وهي الحروف والاصوات اما الحروف فهي كيفيات
تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض مثله في الثقل والخفة تميزا في المسموع
واحترزنا بالقيد الاخير الذي لم يذكره المصنف عن طول الصوت وقصره وكونه
طيبا وغير طيب فان ذلك التميز ليس بمسموع وهو ظاهر ويجاب بزيادة لفظ
مثله بعد قوله عن بعض كما ذكرنا لان الحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث
يتميز مرة عن مرة في الخفة والثقل والحروف ينقسم الى قسم مصوت وهو الذي
يسمى حروف المد واللين وهي مصونة والى قسم صامت وهو ما عدا حروف المد
واللين واما الصوت فغني عن التعريف والمشهور ان السبب الاكثري
للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج الماء اعني الامر الحاصل بالتداور
بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون ومبدا التموج ايضا انما يحدث
بسبب قرع عنيف وهو الامساس العنيف او قلع عنيف وهو التفريق العنيف
والدليل على ان القرع والقلع علة للتموج الموجب للصوت الدوران فانه كلما
التموج بحدوثهما وينعدم بعدمهما وكذا الكلام في التموج والصوت ولما كان
الدوران ضعيفا لا يفيد الا غلبة الظن لاحتمال المدار للدائر ولو سلم انه
يفيد العلم فانما يفيد ان لو وجد الدائر في جميع صور المدار وينتفي في جميع صور
عدمه وههنا لم يكن كذلك فانه لو تموج الهواء يوجد التموج بدون الصوت
قال المصنف المشهور ان السبب الاكثري للصوت هو تموج الهواء ولم يقل
السبب للصوت هو التموج والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف
على وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ والدليل عليه وجوه الاول
ان الهواء الحامل للصوت يميل من جانب الى جانب بهبوب الريح فلولم يكن
الاحساس بالصوت متوقفا على وصول الهواء الى الصماخ لما تشوش
سماع الصوت والتالي باطل بالبديهة فكذا المقدم الثاني ان الاحساس

بالصوت يتخلف عن مشاهدة سببه كما نرى تخلف الصوت في ضرب الفاس
على الخشبة فلولم يتوقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الى الصماخ
لما تأخر سماع الصوت عن ضرب الفاس والتالي باطل فكذا المقدم الثالث
انه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره ذلك الانسان
فلولم يتوقف الاحساس على الوصول لسمع ايضا ولا يحصل الا بالصماخ وليس
كذلك والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج موجود فيه والا لما علمت
جهته لامتناع ادراك جهة ما لا وجود له في الخارج واما الصدا فهو صوت
يحصل من انصراف هواء متموج على هيئته وشكله ويكون لانصرافه عن جبل او جدار
املس بسبب مقاومتهما للهواء المتموج الموجب لرجوع ذلك التموج على هيئته
قال الخامس في تحقيق الطعوم اقول البحث الخامس
في تحقيق الطعوم الجسم الحامل للطعم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا بين
الكثافة واللطافة وعلى كل واحد من التقادير الثلثة فالفاعل فيه اما الحرارة او
البرودة او الكيفية المعتدلة بينهما فالحار يفعل في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف
حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة تفعل في
الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل قبضا
والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي
الجسم اللطيف دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة هكذا ذكر الشيخ في الكتاب
الثاني من كتاب القانون من غير دليل يوجب غلبة الظن على ما ذكره فضلا عن
العلم والعجب انه جعل الفاعل للحموضة هنا البرودة وفي كتاب القانون في
بحث الاخلاط جعل فاعل الحموضة الحرارة وبينهما تناقض ظاهر لم يتنبه به احد
فان قلت التفه قد يطلق على ما ذكرتم اعني ما لا طعم له وقد يطلق على ما له طعم
ولكن لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط
رطوبة اللسان التي هي واسطة في الاحساس بالمذوقات حتى يحس بطعمه ويسمى تفها

غير بسيطة والمعدود من جنس الطعوم متوسطا دون الاول وقد يجتمع في
الجسم الواحد طعمان كاجتماع المرارة والقبض في الحضض وتسمى البشاعة
وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة وتسمى الزعوقة **قال** السادس
في المشمومات الروائح الموافقة **اقول** فيه بحث البحث السادس
في المشمومات وهي الروائح فمنها الروائح الموافقة للمزاج تسمى روائح طيبة
كرائحة المسك وما يشبهها والروائح المخالفة للمزاج تسمى روائح منتنة كالروائح الكريهة
التي لا حاجة الى التمثيل بها وقد يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما
يقارنها من الطعوم وليس لانواع الروائح اسماء خاصة الا باحدى الجهتين المذكورتين
وسبب الاحساس بالروائح وصول الهواء المتكيف بتلك الروائح الى الخيشوم وقيل
سبب الاحساس بالروائح وصول الهواء المختلط باجزاء متحللة من ذي الرائحة وهو باطل
لما سيجيء ان شاء الله تعالى في الفصل السادس من الفصل الثاني من هذا الباب **قال** واما
القسم الثاني اعني الكيفيات **اقول** واما القسم الثاني من اقسام
الكيف اعني الكيفيات النفسانية فهي الكيفيات المختصة بذوات الانفس والمصنف
قد ذكر بعض انواعها وهي الحياة والصحة والمرض والالم واللذة والكيفيات التي يتوقف
عليها الافعال الاختيارية كالقدرة والارادة فان كانت هذه الكيفيات
راسخة سميت ملكة وما ليس براسخ سميت حالا كالكتابة فانها في ابتداءها
تكون حالا واذا استحكمت صارت ملكة ونحن نورد بيان تلك الكيفيات في المباحث
قال الاول في الحياة **اقول** البحث الاول في
الحياة الحياة قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض منها سائر القوى الحيوانية
والمراد بالاعتدال النوعي الاعتدال الذي يليق بنوع الحيوان وقال
بعضهم هي قوة الحس وقال آخرون هي قوة التغذية واستدل الحكيم ابو علي
في كتابه الموسوم بالقانون على ان قوة الحياة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية
بان العضو المفلوج حي والا لتعفن وتفسخ مع ذلك

ليس

ليس بحساس فعلم بان قوة الحياة مغايرة لقوة الحس وبان العضو الذابل
حي لما ذكرنا وليس بمغتذ والا لم يكن ذابلا واما النبات فمغتذ وليس بحي فعلم
ان قوة الحياة مغايرة لقوة التغذية وفي استدلال الشيخ بان عدم الفعل
لا يلزم عدم القوة لجواز ان يمنع القوة عن الفعل عائق فعلى هذا يجوز ان يكون
قوة الحس والتغذية باقية في العضو المفلوج والعضو الذابل مع عدم صدور
فعل الاحساس والتغذي عنهما وح لا يلزم ما ذكرتم التغاير بين قوة الحس وبينها
لانا نقول القوة عبارة عما يؤثر بالفعل وح يكون العضو المفلوج والعضو
الذابل فاقدا لقوة الحس والتغذية اذ لا يصدر عنهما الاحساس والتغذي
بالفعل لانا نقول لا نسلم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عما من شانه التاثير بالفعل
ولو سلم ان المراد بالقوة ما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ما من
شانه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم من كل عدم ذلك الشيء عدمه وايضا
استدلال الشيخ بان القوة الغاذية للنبات مخالفة بالذات لقوة الغاذية للحيوان
والامور المختلفة بالذات لا يجب ان يكون مشتركة في الاحكام وقد شرط الحكماء
والمعتزلة الحياة بالبنية الصالحة وقالوا البنية الصالحة شرط لوجود
الحياة وذهب باقي المتكلمين الى انها ليست شرطا بوجود الحياة والمراد بالبنية
الصالحة عند الحكماء الجسم المركب من الطبائع الاربعة وعند المتكلمين مجموع
جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها واحتج المتكلمون على قول الحكماء و
المعتزلة بان الحياة لو كان وجودها مشروطا بالبنية الصالحة لكانت
قائمة بمجموع الاجزاء وهو باطل لان الحياة ان قامت بمجموع الاجزاء فان اتحدت
الحياة اي تكون حياة واحدة قائمة بمجموع الاجزاء كان ذلك العرض الواحد حالا في
محال كثيرة وهو محال وان تعددت الحياة اي تقوم بكل جزء حياة على حدة
كان قيام الحياة بكل جزء مشروطا بقيام الحياة بجزء آخر والا لم يكن الحياة
مشروطا بالبنية الصالحة واذا كان مشروطا يلزم الدور وانه محال ايضا

وفيه نظر لان الاغتذية لا تنافي الذبول كما في المشايخ صح

قوة عاقلة صح

وفيه نظر لانه ان اراد بالجزء كل واحد واحد فالحصر ممنوع لجواز تمامها بالمجموع من حيث هو مجموع وان اراد بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم من قيام الحيوة الواحدة به قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة والموت عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه الحيوة فيكون التقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة فالموت مخلوق والعدم لا يخلق فالموت ليس بعدم واذا لم يكن عدما يكون كيفية وجودية ومنع استدلالهم بان المعنى من الخلق هنا التقدير لا الايجاد فلا يلزم ما ذكرتم **قال** الثاني في الادراكات **اقول**

البحث الثاني في الادراكات والادراكات اما ان يكون ظاهرة كالاحساس بالمشاعر الخمس الظاهرة واما ان يكون باطنة كادراكات النفس القوى الباطنة والادراكات الباطنة ينقسم الى تصورات وتصديقات وقد عرف مفهوماتها في صدر الكتاب والتصديق اما ان يكون جازما او لا يكون جازما فالاول اي التصديق الجازم اما ان يكون الجزم بالنسبة فيه لموجب اي دليل او لا يكون لموجب والثاني اي التصديق الجازم الذي لا يكون لموجب هو التقليد فالاول اي التصديق الجازم الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو الذي المعنى التصديق به نسبة في الخارج النقيض بوجه وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو العلم والثاني اي التصديق الغير الجازم ان كان متساوي الطرفين فهو شك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم واكثر هذه التعريفات والتقسيمات مخالف المشهور والله اعلم **قال**

والتصور هو وجود صورة المعلوم **اقول** ذهب الحكماء الى ان التصور اي العلم هو وجود صورة المعلوم في العالم اي في العقل وهو المسمى بالوجود الذهني والدليل الذي يدل على وجود هذه الصورة

اعني

اعني صورة المعلوم في العقل هو انا نتصور المعدوم الخارجي كشريك الباري وجبل من ياقوت ونميزه عن غيره اذ نحكم عليه بالاحكام الثبوتية وذلك لان الحكم لا يتحقق الا مع ثبوت ذلك المعدوم الخارجي اذ المحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس ذلك الثبوت في الخارج لكونه معدوما في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم لوجب كون الذهن حارا وباردا معا مستقيما ومستديرا معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة لوجود صور هذه الاشياء في الذهن عند تصورها حينئذ والتالي باطل فلا يلزم اتصاف الشيء بالاشياء المتقابلة وفيه نظر لانا لا نسلم التقابل بين صورة الحرارة وصورة البرودة الذهنيتين وكذا بين صورة الاستقامة وصورة الاستدارة بل التضاد بين ماهيتيهما في الخارج وان سلم فلا نسلم ان الذهن يتصف بالحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة حتى يكون متصفا بها بل القابل لها المواد الجسمانية **قال** والحق انهم ان قصدوا **اقول**

والحق عند المصنف ان الحكماء ان ارادوا بالصورة الموجودة في الذهن ما يشبه الشيء المتخيل في المرآة اعني يكون مشبهة بالصورة الموجودة في الخارج الا انها لا يكون حالة في المادة ولا يكون متصفة بصفات الموجود الخارجي فيحتمل ان يكون حقا وان ارادوا بها صورة تشارك الموجود الخارجي في تمام الماهية فباطل لوجهين الاول ان الصورة الموجودة في الذهن عرض لحلولها في محل يقوم به وهو الذهن والمتصور اي الموجود قد يكون جوهرا فلا يكون الصورة الذهنية مساوية له في تمام الماهية الثاني ان الشيء قد يتصور نفسه كما يقولون ان النفس الناطقة تدرك ذاتها فلو كان صورة المعلوم الحاصلة في العالم مساوية للمعلوم في تمام الماهية يلزم حصول مثل العالم في نفسه ولو حصل في العالم مثله لزم منه اجتماع المثلين وانه باطل

لا يقال العاقل والمعقول واحد لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية
مجردة هي صورة المعلوم والعاقل ههنا النفس والذي حضر عنده ماهية
مغايرة لها لانه لو حضر عنده ماهية هي عين ذاته واما جاز ذلك فلا يلزم
اجتماع المثلين فيما اذا عقل الشيء ذاته لعدم التغاير اذ العاقل والمعقول
واحد ح لانا نقول حضور الشيء عند نفسه محال بديهة واذا كان محالا
فلا بد من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم ليست مساوية له في
تمام الماهية وقيل العلم هو تعلق خاص بين العالم والمعلوم وح يتعدد
العلم بتعدد المعلومات لوجوب تغاير النسبة عند تغاير المنتسبين وهذا
التفسير يشكل بتعقل الشيء نفسه فان تعلق الشيء الى نفسه غير معقول
لعدم التغاير وقيل صفة وجودية توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة
لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق
الصفة بالمعلومات تعدد ذات تلك الصفة لجواز ان يكون من شيء واحد ذي
الاشياء الكثيرة تعلقات كثيرة **قال** وعلى القول بالصورة الاول الصورة
اقول هاتان المسألتان فرعان على القول بالصورة الموجودة في
العاقل النوع الاول الصورة العقلية اي الموجودة في العقل تفارق
الصورة الخارجية الحالة في المادة فان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج
والعقلية ليست بمحسوسة وتفارقها ايضا فان الصورة الخارجية متمانعة
لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان تحل فيها اخرى مثلها بخلاف
الصورة العقلية فانه يجوز ان تحل في القوة العاقلة صور كثيرة معا وتفارقها
ايضا فان الصورة الخارجية تمتنع ان تحل في مادة ما هي اصغر مقدارا
منها بخلاف الصورة العقلية فان الصورة الصغيرة والصورة العظيمة يجوز
حلولهما في العاقلة وتفارقها ايضا فان الصورة الخارجية منطبعة وزائلة
حدوث صورة اخرى فيها كما في الكون والفساد فزوال الصورة وحدوث

اخرى

٥٢

اخرى بخلاف الصورة العقلية النوع الثاني هو ان الصورة العقلية كلية
بخلاف الصورة الخارجية فان كل موجود في الخارج متشخص لا على معنى ان
الصورة الموجودة في العقل كلية في نفسها فان الصورة الموجودة في العقل صورة
جزئية في نفس جزئية فيمتنع تصور الاشتراك فيها بل هي كلية اما لان المعلوم
بهذه الصورة امر كلي او لان نسبة هذه الصورة الى كل واحد من افراد ذلك
النوع المتصور بهذه الصورة سواء مثلا اذا ادركنا الانسان الكلي
فالصورة الحاصلة منه في ذهننا نسبتها الى زيد وعمرو سواء اذا حذف
مشخصات كل فرد فما بقي بعد الحذف يكون مساويا لما حصل في ذهننا من الانسان
الكلي وفي قوله لان المعلوم بهذه الصورة امر كلي نظر فان المعلوم بهذه الصورة ان
كان امرا موجودا في العقل فلا يكون كليا لما ذكرتم بعينه وان كان امرا موجودا
في الخارج فاولى بان لا يكون كليا وبتقدير كليته يبطل الفرق والله اعلم **قال**
العلم اجمالي يتعلق بامور **اقول** العلم اما علم
اجمالي يتعلق ذلك العلم بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدأ
تفاصيل تلك الامور كمن استحضر مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه
يحضر عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الاشياء التي كانت
متصورة على التفصيل واما علم تفصيلي يتعلق باعتبار كل واحد من تلك الامور
كمن علم ماهية مركبة مفصلة الاجزاء في العقل متميزا بعضها عن بعض وايضا
العلم اما فعلي وهو مثل ان تصورت فعلا ففعلته واما علم انفعالي كما اذا
شاهدت شيئا فتعقلته **قال** مسألة للنفس اربع مراتب
اقول هذه مسألة كانها تذنيب لمباحث الادراكات
اذا عرفت هذا فنقول للنفس في الادراك اربع مراتب المرتبة الاولى
استعداد التعقل وهو عند كون ادراكات النفس بالقوة كما يكون للنفس
الاطفال ويسمى عقلا هيولانيا المرتبة الثانية ان تحصل للنفس البديهيات

بواسطة استعمال الحواس في الجزئيات والتنبه منها لمشاركات ومباينات
وبتهيأ بها لاكتساب النظريات ويسمى العقل بالملكة التي هي مناط التكليف
والدليل الدال على كونها مناطاً للتكليف قد بيناه في الايضاح المرتبة الثالثة
ان يحصل للنفس النظريات بحيث يمكن استحضارها متى شاء من غير تجشم
كسب جديد ويسمى عقلاً بالفعل المرتبة الرابعة ان يستحضر النفس النظريات
وتلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها ويسمى العقل المستفاد **قال** الثالث
في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر **اقول** البحث الثالث
في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد
النفع في المراد كما ان الكراهة ميل يعقب اعتقاد الضرر في المكروه وقيل القدرة
هي مبدء الافعال المختلفة فالقوى الحيوانية قدرة وفاقاً اي على التفسيرين لكونها
مؤثرة وفق الارادة ومظانها وكونها مبدأ الافعال المختلفة التي هي التغذية
والتنمية وتوليد المثل والحس والحركة والقوى الفلكية قدرة عند من جعل
القوى الفلكية شاعرة ومدركة على التفسير الاول للقدرة كالمتكلمين فانهم
ذهبوا الى ان الافلاك تتحرك بالارادة لنيل التشبه بالمعقول دون التفسير الثاني
لكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوى النباتية قدرة على التفسير الثاني
لانها مبدء للافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل لا على التفسير
الاول لكونها غير ذي ارادة والقوى العنصرية خارجة عن القدرة بالتفسيرين
لكونها ليست ذات ارادة وكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقدرة
غير المزاج لان المزاج من جنس الحرارة والبرودة وتاثير المزاج يكون من جنس
تاثيرهما والقدرة ليست كذلك اي ليس تاثيرها من جنس اثار الحرارة والبرودة لان
تاثيرها بالفعل وفيه نظر لانه ان اراد بكون المزاج من جنس الحرارة والبرودة
كونه حاصلاً منهما عليهما فمسلم ولا يلزم من ذلك ان يكون تاثيره من جنس اثرهما
وان اراد كونه من نوعهما فممنوع **قال** والقوة **اقول**

وهو احداث تلك الكيفية في قابلها

اي الآراء والافعال المختلفة على اختلاف التقديرين

القوة مبدء الفعل سواء كان ذلك الفعل مختلفاً كالقوى الحيوانية او على
نهج واحد كالقوى العنصرية وهو المراد بقوله مطلقاً وقد يقال القوة للامكان
الشيء مجازاً اذا كان المراد بالقوة القوة القسيمة للفعل وبالامكان الامكان
الخاص لا الاستعدادي لان القوة موضوعة لامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل
فالامكان جزء من مفهوم لفظ القوة فيكون اطلاق لفظ القوة عليه اطلاقاً تضمنياً
فيكون مجازاً اما لو اريد بالامكان الامكان الاستعدادي لكان بينهما ترادف والخلق
ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية وفكر كملكة الكتابة
فانه تصدر عنه كتابة الحروف من غير سبق روية والفرق بين الخلق وبين القدرة ان
نسبة القدرة الى الضدين على السواء على معنى ان القوة الفعلية هي التي متى
انضم اليها الارادة الى احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها الارادة
الى الضد الثاني حصل الضد الثاني بخلاف الخلق فان الخلق لا يكون كذلك وهو
ظاهر ومن منع مساواة نسبة الفعل والترك الى القدرة اراد بها القوة المستجمعة
للشرائط اي العلة التامة لان القدرة ليست علة تامة للضدين والا لزم اجتماع
الضدين وانه محال والحاصل ان المراد بالقدرة العلة التامة فيمنع صلوح
القدرة للضدين بل ان القدرة مع الفعل الى ان لانها لو تقدمت على الفعل في الزمان
لزم تخلف المعلول عن علته التامة وانه محال والمحبة ترادف الارادة والمراد بمحبة
الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم والمراد بمحبة العباد لله تعالى ارادة طاعته
والرضا من العباد ترك الاعتراض ومن الله تعالى ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم
على الناس والعزم نوع من الارادة اذ الارادة قد يكون من غير سبق تردد وقد يكون
مع سبقه فالعزم جزم الارادة في الشيء الذي يريده او يريد ان يفعله **قال**
الرابع اللذة والالم **اقول** البحث الرابع في اللذة والالم
تصور الالم واللذة بديهي لان كل حساس يدرك كلا منهما بداهة ويدرك
التمييز بين كل منهما وبين ما عداهما كذلك وما هذا شانه يكون بديهياً وفيه نظر لانه

وهو قوة تهيؤ بها الماهية لحصول شيء باعتبار تحقق الشرائط والعلة التي هي مبدأ الفعل كذلك

اي اصل الامكان

العصبية

اي يكون حصول احد الضدين بسهولة وحصول الآخر بخلافه

كالبخل والجود

ان كان المراد بقوله ان كل حساس يدرك كلا منهما بديهة هو ان كل حساس يدرك بالبديهة ماهيتهما فممنوع وان كان المراد هو ان كل حساس يدرك حصولهما لذاته بديهة فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك بداهة تصوريهما واما قولهم في تفسيرهما ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث انه ملائم وان الالم هو ادراك المنافي من حيث انه مناف ففيه نظر لانهم ان ارادوا بهذا التفسير حمل اسم اللذة والالم اسما لما ذكروا اصطلاحا فلا مشاحة فيه وان ارادوا به ان ما ذكروه حد لهما ففيه مناقشة لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك معنى الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس ادراك الملائم او عين ادراك الملائم وتقدير المغايرة بين تلك الحالة وبين ادراك الملائم فلا نعلم ان اللذة عبارة عن مجموعهما او عن احدهما وكذا الكلام في الالم واذا كان كذلك فلا يحصل العلم بكون ما ذكروه حدا لهما والبحث ان الامام زعم ان تصوريهما بديهي والتمييز بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا بديهي ثم ناقش في هذا المقام ويقول انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك او غيره واذا عرفت هذا فنقول انما ذكرنا على ما اورده المصنف في تفسير اللذة قولنا من حيث هو ملائم وفي تفسير الالم قولنا من حيث هو مناف لان اللذة ليست عبارة عن ادراك ذات وكذلك الالم ليس عبارة عن ادراك ذات المنافي بل عن ادراكها من حيث هي منافية كما ان المرارة ليست عبارة عن ادراك ذات المر بل عن ادراكها من حيث هي مرة وما قيل من ان اللذة هي دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية خطأ لان اللذة لو كانت عبارة عما ذكر لوجب ان لا يحصل اللذة الا بعد الالم والتالي باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسألة علمية وبالعثور على مال فجأة مع عدم خطوره ببال وشعوره بالالم قبل حصولها والتلذذ بفقدها **قال** الخامس في الصحة والمرض
اقول الخامس في الصحة والمرض الصحة هي حالة او

ملكه

الملائم بل عن ادراكها من حيث هي ملائمة كما ان لذة الحلاوة ليست عبارة عن ادراك ذات الحلو بل عن ادراكها من حيث هي حلوة ولابد فيها من بعض ...

54

او ملكة يصدر بسبب تلك الحالة او الملكة الافعال الحيوانية عن موضوعها وهو الاعضاء سليمة اما الحالة والملكة فقد مر تفسيرهما واما باقي القيود فعلها احكام كيف لا يليق ايرادها فيما نحن فيه من ارادها فليطالع شرح القانون للاستاد العلامة قطب الملة والدين الشيرازي رحمه الله واما المرض فبخلاف ما ذكر في تعريف الصحة اي عدم تلك الحالة او الملكة فعلى هذا التعريف للمرض لا واسطة بينه وبين الصحة واما باقي الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن والحقد وامثال ذلك كالغضب والخوف والخجل فغنية عن البيان لان كل احد يدرك كل واحد منها ضرورة ويدرك التمييز بينه وبين ما عداها كذلك وما هذا شانه يكون ضروريا غير محتاج الى البيان وفيه ما عرفته في اللذة والالم بديهي التصور **قال** واما القسم الثالث فهو الكيفيات
اقول واما القسم الثالث من اقسام الكيف فهو الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات المختصة بالكميات اما ان يكون عارضة وحدها للكميات من غير ان يتركب مع غيرها وح اما ان يكون عارضة للمتصلات اي للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل فانها من خواص المقادير وموضوعاتها واما ان يكون عارضة للمنفصلات اي الكميات المنفصلة كالزوجية والاولية والتركيب فانها من خواص الاعداد اما الزوجية فظاهر واما الاولية والتركيب فلان الاولية عبارة عن كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والتركيب عبارة عن كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة فانها بحيث يعدها الاثنان وهو غير الواحد واما ان يكون الكيفيات المختصة بالكميات مركبة من تلك الكيفيات العارضة ومن غيرها كالخلقة العارضة للجسم المركب من الشكل وهو من الكيفيات المذكورة ومن اللون وهو من الكيفيات المحسوسة **قال** واما القسم الرابع فهو الكيفيات
اقول واما القسم الرابع فهو الكيفيات الاستعدادية تلك الكيفيات ان كانت استعدادا

نحوا للانفعال كالصلابة يسمى تلك الكيفية قوة وان كان استعدادا لقبول
كاللين يسمى الكيفية ضعفا ولا قوة قال الفصل الرابع اقول
الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفي
هذا الفصل مباحث الاول في هليتها اي في وجودها انكر هليته هذه الاعراض
جمهور المتكلمين الا الاين فانهم قالوا بوجوده ثم قالوا في بيان ان هذه الاعراض ليست
من الامور الموجودة في الخارج انه لو وجدت هذه الاعراض في الخارج لكانت حاصلة في
محالها ضرورة ولو كانت حاصلة في محالها لوجد حصولها في محالها لكون
حصولها في محالها من الامور النسبية فيكون لحصولها في محالها حصول اخر ويتسلسل
الكلام الى حصول ذلك الحصول في المحال فيتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون
حصول الحصول نفس الحصول ولا يلزم ما ذكرنا وايضا منقوض بالاين اجاب الحكماء
عنها بان النسب من الامور الوجودية بان الاعراض النسبية قد يكون محققة في
الخارج ككون السماء فوق الارض مثلا فان هذه الفوقية حاصلة في نفس الامر
ولا فرض ولا اعتبار ويتحقق هنا ما اذا كانت متحققة في الخارج فهذه الاعراض
من الخارجيات دون الاعتبارات العقلية وليست عدما لانها تحصل للشيء
بعد ما لم يكن حاصلة له لان الشيء قد لا يكون فوق ثم يصير فوق والحاصل
بعد العدم لا يكون عدما ضرورة وليست في ذات الجسم ايضا لان الجسم لا يقاس الى
غيره اي ليس ذاته مما يعقل بالقياس الى الغير وهذه الاعراض يعقل بالقياس
الى الغير فهذه الاعراض امور وجودية زائدة على ذات الجسم وهو المطلوب ونوقض احتجاج
الحكماء بالتقدم والمضي وتقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة على كون النسب
امور موجودة في الخارج يلزم ان يكون المضي والتقدم عرضين موجودين في الخارج والتالي
باطل فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فبان يقال انا نحكم في اليوم الحاضر على الامس
بانه ماض وفان والمضي والفناء ليسا من الاعتبارات العقلية اذ الامس ماض
وفان في نفسه سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وليسا من العدم لانهما

حصلا

حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم لا يكون عدما وليسا عبارتين عن
نفس ذلك اليوم لانهما لو كانا نفس ذلك اليوم لتحققا حيث تحقق ذلك اليوم
لكن ذلك اليوم كان ذلك اليوم حين كان حاضرا لم يكن ماضيا ولا فانيا
فهما اذن امران وجوديان زائدان على ذلك اليوم واما بطلان التالي فلانهما
لو كانا موجودين في الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي لكونهما
صفتين للامس المعدوم وانه باطل قال الثاني في الاين وسماه المتكلمون
اقول البحث الثاني في الاين يسمي المتكلمون الاين بالكون وقالوا ان الكون
جنس لانواع اربعة اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما السكون
فعبارة عن حصول الجوهر اينين متصاعدين في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن
حصوله اينين متصاعدين في مكانين اي كل ان يكون في مكان وهي قريبة من قولهم الحركة
هي حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز اخر عقيبه من غير تخلل زمان فالتقابل
بينهما تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه الحركة
فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون
وهو مبني على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك اذ الجسم في
اول زمان حدوثه لا يكون ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد انين
وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز اخر واما اذا فسر السكون
بحصول الجسم في مكانه كان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون
بمعنى الكون لا نوعا منه قال وقال الحكماء اقول
وقال الحكماء الحركة كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من حيث كون ذلك الشيء بالقوة
وبيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والا لامتنع حركته فيكون
حصول الحركة للجسم كمالا له اذ المعنى بالكمال هو فنعلم بان الحركة كمال
ويفارق هذا الكمال اعني الحركة عن سائر الكمالات من حيث ان حقيقة هذا الكمال
الكمالات فانها ليست عبارة عن التادي الى الغير فيكون ذلك الغير مقصودا به

ومكن الوجود لستاى النادى اليه فيكون حصول ذلك الغير للجسم كمالاً
ثانياً له لكونه متاخراً عن الحركة فعلم ان الحركة كمال اول وذلك التوجه ما دام
باقياً لذلك الشيء من الحركة والا لكان التوجه وصولاً لا توجهاً فعلم ان
الحركة كمال اول للشيء الذي بالقوة اعنى الجسم المتحرك فالحركة ليست كمالاً اولاً من حيث
هو بالقوة وحاصل هذا التعريف قريب مما قاله قدماء الحكماء وهو ان الحركة
خروج من الشيء الى الفعل على سبيل التدريج فالحاصل ان الحركة هو كمال اول
للجسم المتحرك من حيث كونه متحركاً وانما لم يغير هذه العبارة لئلا ينافي ظاهر اللفظ

قال وذلك الكم كالتخلخل **اقول** وذلك كالخروج اعني
الحركة قد تكون في الكم كالتخلخل وهو ان يزداد مقدار الجسم من غير ضم شيء اليه من
خارج كانبساط الماء من الجمود الى الذوبان وكالتكاثف وهو انتقاص
الجسم من غير فصل عنه كانتقال الماء من الذوبان الى الجمود وكالنمو وهو ازدياد
يكون للجسم بسبب ضم جسم آخر اليه على وجه يكون متداخلاً في الاصل مدافعاً
اجزاؤه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما يكون في سن الحداثة وكالذبول
وهو انتقاص يكون للجسم بسبب انفصال جسم عنه كما للمشايخ وقد تكون في الكيف
كاسوداد العنب وتسخن الماء ويسمى الحركة في الكيف استحالة وقد تكون في
الوضع كحركة الفلك في مكانه فان بها تختلف نسبة اجزائه بعضها الى بعض
والى الامور الخارجة عنه بالتدريج ويسمى حركة دورية وقد تكون في الاين كالحركة من
مكان الى مكان آخر ويسمى نقلة ولا تكون الحركة في الجوهر لان حصول الجوهر يكون
دفعة لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع وحصل
صورة جوهرية اخرى ويسمى حصول الجوهر دفعة كوناً وانعدامه دفعة فساداً
ولا تكون ايضاً في سائر المقولات لانها تابعة لموضوعاتها في وقوع الحركة وعدمه
وفي هذه الاشياء مباحث شريفة ولطائف دقيقة تركناها خوفاً من الاطالة من
ارادها فليطالع المبسوطات **قال** ولابد لكل حركة **اقول**

ولابد

ولابد لكل حركة من ان يتحقق فيه ستة امور ما منه الحركة وهو المبدأ وما اليه
الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو الذي يقع فيه الحركة من المقولات كالكم والاين
والكيف والوضع وما له الحركة وهو الحصول في المكان الذي الحركة متوجهة اليه ... وما به
وهو المحرك والزمان هكذا فسر الكاتبي قول الامام في الملخص هذا التفسير غير
صحيح للخلل بالمتحرك الذي لابد للحركة منه وايضاً الوضع فانما يصح لو كان
المراد بالحركة هو الحركة الاينية المستقيمة لكنه ليس كذلك لانه اعترف بان
ما فيه الحركة اعم من ذلك بل المراد بما له الحركة هو المتحرك وحينئذ يستقيم والله اعلم

قال وتتشخص الحركة اما بتشخص **اقول** وتتشخص الحركة
انما يتحقق بوحدة موضوعها لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين ولذلك
لم يتعرض المصنف لها التعليل وبوحدة زمانها وبوحدة ما فيه الحركة اما
وحدة الزمان فلان الزمان لو لم يكن واحداً لم تكن الحركة واحدة اذ الموضوع الواحد
قد يتحرك في حينين في زمانين واما وحدة ما فيه الحركة فلانه لو لم
يكن واحداً لم تكن الحركة متشخصة وان اتحد الموضوع والزمان لانه ينتقل
الموضوع الواحد من مكان الى آخر ومع ذلك يتحرك في آن واحد فاذا جاز ذلك
لم يتشخص الحركة الا مع وحدة ما فيه وفيه نظر لان الاشياء التي لكونهما
حركتين لا يمكن ان يتحققا في آن واحد بل الحكم ان يقال في زمان
واحد ولعل نسخة المصنف كانت كذلك الا ان المعنى انما وقع من الناسخين
ومتى اتحد ذلك اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى
لا محالة اذ لو تعدد احدهما لتعدد الزمان ضرورة ولا عبرة بوحدة المحرك
لان المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة ولا بتعدده لانه يجوز ان يحرك
جسماً وقبل انقطاع حركته يوصل محرك آخر كانت الحركة واحدة مع تعدد المحرك

قال وتتنوع بتنوع ما منه وما اليه **اقول** وتتنوع الحركة اي
اختلافها بالماهية يكون بتنوع ما منه الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود

فان مبدا الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدا الصعود هو المركز
ومنتهاه هو المحيط فالمركز والمحيط مختلفان بالنوع وقد يكون بنوع ما فيه
الحركة فان اتحدا المبدا والمنتهى كاخذ الجسم الابيض من البياض الى التصفر
ثم الى التحمير ثم الى السواد تارة ومن البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم
الى السواد والاخرى تارة لتنوع الحركة وتنوع الموضوع وتنوع الزمان ان قدر
تنوعه بان يكون ازمنة مختلفة بالماهية فى تنوع الحركة لجواز استمرار المختلفات
بالماهية فى امر واحد وعارض واحد وموضوع واحد فحانا اختلافات الحركات
مع اتحاد الحركة بالماهية التى هى اثر لنا واختلاف الموضوعات مع استمرارها
فى الحركة الواحدة بالماهية ... لعدم استمرار الازمنة المختلفة فى موضوع واحد
وهو الحركة الواحدة ... بالازمنة عارضة للحركة لكونها مقدارا للحركة كما عرفت
قال واتحاد الجنس اقول واختلاف
الحركة بالجنس على معنى ان كل حركة يكون داخلة تحت جنس مغاير للآخر يكون
باعتبار ما فيه الحركة كالحركة التى هى حركة فى الاين والاستحالة التى هى
حركة فى الكيف والنمو التى هى حركة فى الكم فان كل واحد من هذه الحركات
مغايرة للاخرى باعتبار كون كل واحد منها داخلا تحت جنس مغاير للاخرى
اعنى الاين والكيف والكم قال وتضادها ليس لتضاد المحرك اقول
وتضاد الحركات ليس لتضاد المحرك وتضاد الزمان اى قد تضاد لما سبق
انتفاء ... المختلفات ... باشتراكها فى امر واحد ليس ايضا لتضاد ما فيه الحركة
لان الصعود ضد الهبوط مع حصول الطرفين بل تضاد الحركات لتضاد ما منه
الحركة وما اليه الحركة اما بالذات كالتسود اى الحركة من البياض الى السواد والتبيض
اى الحركة من السواد الى البياض فان السواد والبياض متضادان بحسب الذات
واما بالعوارض كالصعود والهبوط فان مبداهما ومنتهاهما اعنى المركز و
المحيط ليسا متضادين بحسب الذات لكن عرض لهما تضاد بحسب العوارض من حيث

ان

ان احدهما صار مبداء والاخرى منتهى ولقايل ان يقول ان المركز والمحيط
لا يتضادان بحسب العوارض ايضا لان كل واحد منهما مبدا ومنتهى فان
قلت مبدائية احدهما تضاد مبدائية الاخرى لكون احدهما مبداء للهبوط
والاخرى مبداء للصعود وهما متضادان قلت لو تعلل تضاد مبدائيتهما
بتضاد الحركتين لزم الدور قال وانقسامها بانقسام اقول
انقسام الحركة يكون بانقسام الزمان اى الزمان الذى هو مقدار الحركة اذا انقسم
انقسمت الحركة لان الحركة الواقعة فى نصف ذلك الزمان نصف الحركة الواقعة فى
كله فيلزم انقسام الحركة بانقسام الزمان وتنقسم ايضا بانقسام المسافة لان
الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها فيلزم ايضا انقسامها بانقسام
المسافة وهذا الانقسام يختص بالحركة المكانية وتنقسم ايضا بانقسام المتحرك
لان الحركة عرض حال فى المتحرك فلو انقسم المحل يلزم انقسام الحال ضرورة وفيه
نظر ولعلم ان هذا الانقسام لا يكون فى الحركة الاينية لان الجسم المتحرك ان لم يكن
ذا جزء بالفعل ... وان كان فالحركة تعرض للجسم اولا وبواسطته
للاجزاء قال ولا بد من قوة توجبها وتلك القوة اقول ولا بد
للحركة من قوة توجبها لان الحركة امر ممكن لا بد له من علة وتلك العلة ان كانت
مستفيدة من سبب خارجى اى يكون سببها امرا خارجا عن ذات المتحرك سميت الحركة
قسرية وان لم تكن مستفيدة من سبب خارجى فان كان لتلك العلة شعور بما يصدر عنها
سميت الحركة ارادية وان لم يكن لها شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية و
كل واحد من هذه الحركات اما سريعة وهى التى تقطع مسافة اطول فى
الزمان المساوى او الاقصر او مسافة مساوية فى زمان اقل واما بطيئة
بخلافها والبطؤ ليس لتخلل السكنات فى البطئ لوجهين الاول
انه لو كان كذلك لكانت نسبة السكنات المتخللة بين عدو الفرس ونصف
يوم الحركات ... الذى نسبة فضل حركة الفلك الاعظم ... الدور الى

حركة النفس المتوضعة لكن فصل تلك الحركة ادنى من حركات النفس المتالف من يكون
سكناته انتقد من حركاته المتالف من فينبغى ان لا الحس بحركاته المعرون فى
تلك السكنات لكنا لا الحس بشى من سكناته فبطل القول بتلك الثانى انه لجاز
ان يكون البطو بسبب تخلل السكنات لكان بطو اشياء من الظل الجسم المروز
مقابل الشمس بالنسبة الى سرعة ارتفاع الشمس لاجل تخلل السكنات
بين اجزاء الظل فجاز ان يرتفع الشمس جزا ويسكن الظل ولو جاز ان يرتفع الشمس جزا
ويسكن الظل بحاذى فى الجزء الثانى والثالث مثل ذلك حتى يتم ارتفاع الشمس
ويسكن الظل بحاله والحركة باطل بالمشاهدة وفيه نظر بل الموجب للبطو
فى الحركة الطبيعية مما نعة المخروق وهو المعاوق الخارجى كالهواء مثلا وفى
الحركة القسرية معاوقة الطبيعية وهو المعاوق الداخلى وفى الحركة الارادية
مما نعتهما والحق ان يكون فى الحركة القسرية كلاهما كالارادية والله اعلم **قال**
والمشهور لابد وان يتخلل **اقول** والمشهور بين الحكماء
انه لابد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين صاعدة وهابطة سكون
لان الميل المحرك للجسم لابد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد
المعين لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول فالميل الموصل الى
ذلك الحد موجود حالة الوصول وذلك الوصول يكون فى آن والا لكان
الجسم عند وصوله الى احد جزئى ذلك الحد غير واصل فلا يكون الوصول
وصولا واذا كان الوصول فى آن كان الميل الموصل كذلك فى آن فالحركة
عن ذلك الحد لابد وان يكون بميل آخر لامتناع ان يكون الميل الواحد مقتضيا
لحركتين مختلفتين وحدوث الميل الثانى لا محالة يكون فى آن آخر لامتناع اجتماع
الميلين الى الشى مع الميل عنه فى آن واحد ويكون بين الآنين زمان لا محالة
والا لزم تتالى الآنات فيكون الجسم فى ذلك الزمان ساكنا وهو المطلوب
ورد هذا الدليل بمنع امتناع اجتماع المثلين الحادثين فى شى ومنع تتالى الآنات

قال الثالث فى الاضافة **اقول** المبحث الثالث فى
مباحث الاضافة يطلق المضاف بالاشتراك اللفظى على نفس الاضافة وهو
المضاف الحقيقى وعلى معروض الاضافة سواء كان عرضا او جوهرا وعلى العارض
والمعروض جميعا وهو المضاف المشهورى ومن خواص الاضافة التكافؤ فى
لزوم الوجود بالقوة والفعل فى الخارج والذهن اى كل واحد منهما ملازم للاخرى
فى الوجود واذا عدم احدهما عدم الاخرى كالابوة والبنوة ومن خواصها
ايضا وجوب انعكاس كل واحد من المضافين الى الاخر اى الحكم باضافة كل
واحد من المضافين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه لانه اذا
اضيف احدهما الى الاخرى لا من حيث هو مضاف لم يلزم الانعكاس
فلا يقال الانسان انسان الاب ومن خواصها ايضا انها اى الاضافة اذا كانت
مطلقة او محصلة فى طرف كانت فى الطرف الاخر ايضا كذلك مثلا
الضعف المطلق بازاء النصف المطلق وبالعكس واذا حصلت الضعفية
فى جانب حصلت النصفية فى الجانب الاخر وبالعكس هذا فى نفس الاضافتين
اما لو حصل موضوع احدى الاضافتين لم يلزم من ذلك تحصيل موضوع الاضافة
الاخرى فانا اذا فرضنا اضافة عارضة لعضو ما بالقياس الى ذى الراس
ولا يلزم من العلم بذلك العضو العلم بالشخص المعين الذى له ذلك الراس
لكن الاضافتين فى الوجود الذهنى ما عرفت **قال** ثم منها ما يتوافق
اقول هذا اشارة الى تقسيم الاضافة بحسب
الاول هو ان نقول من الاضافة ما يتوافق الطرفان كالتماثل الحاصل
فى هذا المماثل وذلك المماثل وكالتساوى الحاصل فى هذا المساوى
وذلك المساوى فالطرفان متوافقان فى الاضافة اعنى التماثل والتساوى
ومنها ما يختلف وذلك الاختلاف اما ان يكون اختلافا محدودا
معينا ككون الشى نصفا لشى آخر وكون الاخر ضعفا له فالحاصل فى

فكما نقول الاب اب الابن والابن ابن وكذا نقول الابن ابن الاب وانما قلنا من حيث هو مضاف

اى سابقة

احدى

احد الطرفين هو النصفية وفي الطرف الآخر هو الضعفية ومما يختلفان
ومنها الاختلاف محدود اي له حد معين او يكون اختلافاً غير محدود
ككون الشي زايداً على شي وكون الآخر ناقصاً عنه فالحاصل في احد الطرفين
هو الزايدية وفي الطرف الآخر هو الناقصية ومما يختلفان وهنا الاختلاف
ليس له حد معين اذ الزيادة على شي ليس منضبطاً الى حد وكذا النقصان
عنه الثاني هو ان نقول وان الاتصاف بالاضافة قد يحتاج الى
صفة حقيقية في الجانبين اي يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف
بالاضافة الى ان يكون كل واحد منهما متصفاً في بصفة حقيقية
لاجلها صار مضافاً الى الآخر كالعاشق والمعشوق فان في
العاشق هيئة دراكة لاجلها عاشقاً للمعشوقة وفي المعشوق
هيئة مدركة لاجلها صار معشوقاً للعاشقة او في احدهما اي يحتاج احد
المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يتصف بصفة حقيقية لاجلها
صار مضافاً الى الآخر دون المضاف الآخر كالعالم والمعلوم فان في العالم
صفة حقيقية وهو العلم لاجلها صار مضافاً الى المعلوم وليس في المعلوم
صفة حقيقية لاجلها صار معلوماً للعالم وقد لا يحتاج كل واحد من
المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون شي منهما متصفاً بصفة حقيقية
لاجلها صار مضافاً الى الآخر كاليمين والشمال فانه ليس في اليمين صفة
حقيقية لاجلها صار يميناً ولا في الشمال صفة حقيقية لاجلها
صار شمالاً **قال** وهي تعرض لسائر المقولات **اقول**
والاضافة تعرض جميع المقولات العشر باسرها فالجوهر الذي عرض
لها الاضافة كالاب والكم المتصل الذي عرض له الاضافة كالعظم
والكيف الذي عرض له الاضافة كالاحر والاين الذي عرض له
الاضافة كالاعلى والمتى الذي عرض له الاضافة كالاقدم والملك المعروض للاضافة كالاكسى والفعل

بالنسبة الى القريب

المعروض لها كالاقطع والانفعال المعروض للاضافة كالاشد تقطعاً
واما الكم المنفصل الذي عرض له الاضافة فكالقليل والكثير والمعروض للاضافة
كالاقدم والوضع المعروض لها كالاشد انتصاباً ولم يعرض المصنف لمعروض الاضافات
في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها بانها تابعة لمعروضاتها فان
كانت المعروضات اشخاصاً او انواعاً او اجناساً او اضداداً كانت الاضافة
كذلك **قال** التقدم على الشي قد يكون بالزمان **اقول**
تقدم الشي على الشي قد يكون بالزمان على معنى ان المتقدم حصل في زمان لم يوجد
المتاخر فيه كتقدم ذات الاب على ذات الابن وقد يكون بالذات وبالطبع على
معنى ان المتقدم لو وجد وجد المتاخر دون العكس كتقدم الجزء على الكل وقد
يكون بالعلية كتقدم الشمس على ضوءها وقد يكون بالمكان كتقدم الامام على
الماموم اذا جعل المبدا المحراب وقد يكون بالشرف كتقدم العالم على الجاهل
واعلم ان المصنف زعم ان التقدم بالعلية غير التقدم بالذات حيث جعله قسيماً له
وليس كذلك فان اطلاق التقدم بالذات على التقدم بالعلية اولى واكثر
يشهد له كتب الشيخ الرئيس واخلص سائر المعللات المنسية وتحقيق
للفحص الكلام في الاعراض **قال** الباب الثالث في الجوهر قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلاً
اقول الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت في صدر الكتاب
تفسيره قال الحكماء في تقسيم الجوهر اما ان يكون محلاً لجوهر آخر وهو
الهيولى او يكون حالاً في جوهر آخر وهو الصورة او يكون مركباً من جوهر
محل وجوهر حال وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلاً ولا حالاً
ولا مركباً منهما وهو الجوهر المفارق بالذات فان تعلق بالجسم تعلق
التدبير والتصرف فيه اي يكون من شانه ذلك فهو النفس والا فهو العقل
فالنفس بالجسم دون البدن كما هو المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية
اذا البدن لا يطلق على الجسم السماوي اصطلاحاً وقال المتكلمون هي

عرفت هـ

اعترض عليهم بانه مبنى على كون الحال في شي جوهراً ولكن في الجسم مركب من جزئين احدهما محل والآخر حال الاخير والمهيئة في محلها

الى المعقول العرض

٥٩

في تقسيمه ان كل جسم فهو متحيز وكل متحيز فاما ان يقبل القسمة وهو الجسم
او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب ينحصر في فصلين
لان المبحوث عنه فيه اما ان يكون جوهرا جسمانيا وهو الجسم واجزاؤه او مفارقا

قال الاول في مباحث الاجسام الاول اقول الفصل
الاول في مباحث الاجسام البحث الاول في تعريف الجسم الحد المرضي
للجسم عند جمهور المتاخرين ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة
على الزوايا القائمة وانما قلنا قابل للابعاد الثلثة لان الجسم فان كان
خلوه عن هذه الابعاد لكن لا يخلو عن قبول هذه الابعاد اي عن امكان فرض
هذه الابعاد فيه وانما قيدنا الزوايا بالقائمة ليخرج عنها السطح فان السطح يمكن
ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا لكن لا يكون كل الزوايا
قائمة واعترض على هذا الحد بان الجوهر الموضوع في هذا التعريف مكان
الجنس لم يثبت جنسيته للجواهر لوقوع الخلاف فيها وبتقدير جنسيته فالقابل
للابعاد الموضوع مكان الفصل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر فلا يكون
فصلا له وان كان جوهرا دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه لكون
الجوهر جنسا للجواهر فيستدعي فصلا آخر ليميزه عن بقية الجواهر وننقل
الكلام الى ذلك الفصل ويتسلسل واذا لم يكن ما هو الموضوع مكان
الجنس جنسا او ما هو الموضوع مكان الفصل فصلا لم يكن هذا التعريف
حدا وبهذا الدليل الذي دل على ان القابل ليس فصلا علم ان الجوهر لا يكون جنسا
للجواهر بان نقول لو كان الجوهر جنسا للجواهر فامتياز الجواهر بعضها
عن البعض انما يكون بفصول وهي ان كانت اعراضا لم تكن اجزاء للجواهر فلا
يكون فصولا لها وان كانت جواهر دخل الجنس فيها فيستدعي فصولا
اخر لتميزها عن سائر الجواهر وينقل الكلام الى تلك الفصول ويتسلسل واعلم
ان الخلاف ثابت في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي هي انواع له ام لا فان ذلك

ما

مما لا يشتبه على احد بل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق
عليه تعريف الجواهر لا وجه فسقط ما ذكره اكثر المتاخرين على هذا الدليل
وهو ان الفصول الجواهر انما يستدعي فصولا اخر ان لو كان الجوهر داخلا في
ماهياتها وهو ممنوع لازم يجوز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون
الانواع فلا يلزم التسلسل اذ الفصول ان لم يصدق عليها تعريف الجوهر
يكون اعراضا لا محالة وان صدق عليها ذلك يكون الجوهر جنسا للفصول
ايضا اذا المقدر ذلك وقالت المعتزلة نجد الجسم انه الطويل العريض
العميق ووجه صحاح الجسم في تحصيله ان يتماس اجزاء بشان للطول وبثان
للعرض وبرابعة اخرى فوق هذه الاربعة ليحصل العمق قال بعض اصحابنا
في حد الجسم انه المركب من جوهرين فصاعدا لان الجسم عندهم متحيز يقبل القسمة
ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر من تلك الحد الذي ذكره كل طائفة لان كل
عاقل يعلم ان الجسم المشاهد ذو حجم ومتحيز وذاهب في الجهات الى غير ذلك من
الجنايات وان كان لا يخطر بباله الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة
والطول والعرض والعمق على التفسير الذي مر ذكره في بحث الجزء الذي لا يتجزى
فان جميع ذلك من التصورات الغامضة التي لا يحصل الا للاذكياء
الذين لم يخوضوا في العلوم الدقيقة فيكون من التعريفات تعريفات بالاخفى
فيكون باطلة قال الثاني في اجزائه ذهب جمهور اقول
الفصل الثاني في اجزاء الجسم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة
الطبايع التي يكون جزء المحسوس مساويا للكل في الحد والاسم كالماء
الواحد مركبة من اجزاء صغار لا تقسم اصلا لا كسرا لصلابته ولا قطعا
لصغرها ولا وهما لعجز عن تميز طرف منه عن طرف ولا فرضا لاستحالة
انقسام ما لا ينقسم في نفس الامر فتلك الاجزاء متناهية وقيل مركب من
اجزاء كذلك غير متناهية وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة وذهب

لا على معنى انه يمكن خروج الاقسام الغير المتناهية الى الخارج دفعة بل على معنى ان الجسم عند الانقسام

الحكماء الى ان الاجسام البسيطة متصلة في نفسها كما هي عند الحس
وليس فيها شيء من المفاصل والمقاطع ولكنها قابلة لانقسامات لا نهاية لها
وقيل قابلة لانقسامات متناهية وهو مذهب الشهرستاني وضبط
المذاهب ان يقال ان الاجسام البسيطة قابلة للانقسامات ايضا بالكلية
الانقسامات اما ان يكون حاصلة فيها بالفعل او بالقوة على كل واحد من التقديرين
فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فيحصل لنا من التقسيم الاحتمالات
الاربعة المذكورة **قال** حجة المتكلمين ان الجسم **اقول**
حجة المتكلمين على مطلوبهم الاول وهو ان الجسم قابل للقسمة ضرورة كما مر
قابل للقسمة ليس بواحد لوجهين الاول انه لو كان واحدا لقامت به
وحدته واستحال لوحدة بالقسمة لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال وفيه
نظر اذ لا نم ان الوحدة صفة وجودية سلمنا لكن لم لا يلزم انقسامها من انقسام
محلها وانما يلزم ان لو كان حلولها فيه حلول السريان وهو ممنوع سلمنا لكن
لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوحدة عند عروض الانقسام للمحل اذ الوحدة
والانقسام عرضان متعاقبان على الهيولى او على الجسم على اختلاف المذهبين
الثاني ان كل منقسم اي قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بعضها عن البعض بخواص
مختلفة كمقطع النصف والثلث والربع العشر وكل ما يكون مقاطعه
كذلك يكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع ان يكون للمعدوم متعينا
خواص مختلفة فيكون كل قابل للقسمة منقسما بالفعل موجودا اجزاؤه بتلك
الخواص العارضة لتلك المقاطع وفيه نظر لان تميز المقاطع بالخواص المذكورة
ممنوع اذ التميز موقوف على تحقق تلك المقاطع وهو عين النزاع الثالث
ان يقولوا القسمين المتفاصلين بالقسم كالماء اذا قسم قسمين ان كانت
حاصلة قبل القسم فهو المطلوب وهو ان كل قابل للقسمة ليس بواحد وان لم يكن
حاصلة قبل القسم بل حدث بعد القسم لكان التقسيم اعداما للجسم الاول
واحداثا للقسمين وهو باطل

اذ لو

61

اذ لو جاز ذلك فعلى هذا التقدير لو شق بعوضة براس ابرة سطح البحر
فقد اعدم البحر الاول واوجد بحرا آخر وفساده لا يخفى على احد وفيه نظر
لان وجود الاستبعاد في هذا الباب لا يكفي **قال** فثبت ان كل جسم
ليس بواحد في نفسه بل هو مركب **اقول** واذا ثبت ان كل جسم
قابل للقسمة ضرورة وثبت ان كل ما يقبل القسمة ليس بواحد بهذه الوجوه
الثلاثة التي بيناها ايضا فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه كما هو مذهب
الحكماء والشهرستاني بل هو مركب من اجزاء اح لما مر الوجه يكون الجسم مركبا
من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لوجهين الاول ان كل عدد سواء كان
متناهيا او غير متناه فالواحد موجود فيه ضرورة فاذا اخذنا من الاجزاء
من الاجزاء الغير المتناهية التي يتركب الجسم منها بحسب كل جهة من جهات
الجسم حجما كانت فيحصل حجم متناهي الاجزاء الا نعني بالجسم الا الحجم في
الجهات الثلث ويكون نسبة حجم هذا الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم
ساير الاجسام المتناهية المقادير التي تركبت مما لا يتناهى نسبة متناهي
القدر الى متناهي القدر ضرورة لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف
والنظم والا لم يكن التاليف مفيدا لمقدار بل على العدد واذا كان ازدياد
الحجم بحسب ازدياد التاليف النظم كان نسبة مقدار هذا الجسم الى
مقدار جسم آخر كنسبة آحاد الى آحاد ضرورة فلو كان جسم متناه
القدر مركبا من اجزاء غير متناهية كان نسبة الآحاد المتناهية الى آحاد
الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لما عرفت ان نسبة
الآحاد الى الآحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة الآحاد المتناهية
الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه هذا خلف
وفيه نظر لانه ان اراد بالواحد ما لا ينقسم اصلا بحسب ما لزم من كلامه
اولا فلا نم ان الواحد بهذا المعنى موجود في الجسم المؤلف مما لا يتناهى

اذ كل جزء من اجزائه اذا اخذته وجدته لا ينتهي الى حد لا ينقسم اصلا وان
اراد به ما يطلق عليها الواحد بوجه وان كان كثيرا في ذاته فلا م ان المولف
من الاحاد المتناهية بهذا المعنى لا يكون مولفا مما لا يتناهى فاعرفه
فانه دقيق الثاني لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة المعينة
لتوقف قطع المسافة على قطع اجزائها ضرورة وقطع كل جزء مسبوق بقطع
ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف المسافة لم يقطع مجموعها وما لم يقطع ربعها
لم يقطع نصفها وهلم جرا فيحصل قطع المسافة المعينة في زمان غير متناه فيكون
القطع ممتنعا لتوقفه على انقضاء زمان غير متناه الذي هو محال لكن القطع
غير محال حسا فلا يتركب الجسم مما لا يتناهى وفيه نظر لانا لا نم ان القطع
يحصل في زمان غير متناه لان الزمان مولف مما لا يتناهى فانقضاؤه ليس بممتنع
لان كل زمان معين مولف مما لا يتناهى ايضا بتلك الاجزاء لا تنقسم
بالفعل فقط فان قلت المراد بقوله تلك الاجزاء لا تنقسم اي لا تنقسم اصلا قلت
لو كان كذلك فقوله والا لكانت تلك اجزاء اخر يكون ممنوعا اذ لو انقسم تلك
الاجزاء بالوهم لم يلزم منه كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل لا نهاية لها بل
يلزم ان يكون في الجسم اجزاء وهمية لا نهاية لها وهذا ليس بممتنع بل هو عين مدعى
الحكيم فالوجهان المذكوران لا يدلان على المدعى **قال** وايضا النقطة
اقول الحجة الثانية من حجج المتكلمين على مطلوبهم ان
النقطة موجودة بالاتفاق وهي ايضا لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كان جوهرا
كما هو عند المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة وان كان عرضا
لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسام محلها اذ انقسام المحل
يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك
ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر استحال انقسامه وهو المدعى وفيه نظر لانا
لا نم ان النقطة موجودة والاتفاق ممنوع اذ هي عند الحكماء من الامور الموهومة

الى

الى لا تحقق لها في الخارج وان سلم فلا نسلم انها تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم
ذلك ان لو كان حلولها في المحل حلول السرياني **قال** وايضا فالحركة الحاضرة
اقول الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان
الحركة الحاضرة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة لما كان الكل حاضرا لان من شان
اجزاء الحركة عدم اجتماعها في الوجود واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة وجب ان
لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة اذ لو انقسم ما فيه الحركة الحاضرة يلزم انقسام الحركة الحاضرة
لان الحركة الى النصف مما فيه نصف الحركة الى الكل وقد فرضنا الحركة الحاضرة غير منقسمة
هذا خلف واذا كان ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسمة وهو جوهر فيلزم وجود
جوهر لا ينقسم وهو المدعى فثبت بهذه الحجة ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وفيه نظر
لانه ان اراد بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها ايضا اصلا فممنوع اذ لا يلزم
من انقسامها بالقسمة الوهمية عدم اجتماع اجزائها في الوجود وان اراد بها عدم انقسامها
بالفعل فمسلم ولا يلزم من ذلك الا عدم انقسام محلها بالفعل وذلك لا يكفي في اثبات
بعض اخر ونعلم بان اللازم من الدليل الاول على الثالث وجود جوهر غير منقسم بالفعل فقط
لا يقال ان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل واما الحال فغير موجود لانها نهاية الماضي
وبداية المستقبل وكلاهما معدومان فح لا يلزم ما ذكرتم لانا نقول
لو كان كذلك لوجب ان لا توجد الحركة اصلا وهو باطل للعلم الضروري بثبوت الحركة
قال احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه **اقول**
احتج الحكماء على نفي الجوهر بوجوه سبعة الاول ان الجوهر الفرد على تقدير وجوده يتميز
وكل متحيز فجهته غير جهة يساره ضرورة والوجه المضيء منه غير الوجه المظلم اذا
اشرقت الشمس عليه وذلك يوجب القسمة لا يقال ... ذلك التغاير ليس
لذاته بل التغاير وجهيه فلا يوجب الانقسام في ذاته لانا نقول ان الوجهين
المتغايرين ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام ذات الجوهر الفرد وان كانا
عرضين لزم تغاير محليهما والا يلزم قيام العرضين متضادين بمحل واحد وهو محال

الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة مثلا وفرضنا فوق
احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الاخر جزءا آخر هكذا ٥ ٥ ٥ وحركنا الجزئين
كل منهما الى صاحبه على التساوي فتحاذيا لا محالة وتلك المحاذاة انما تكون على
ملتقى جزئين الثاني والثالث من هذا المثال فيلزم انقسام كل واحد من الاجزاء الاربعة
اعني الجزئين المتحركين والجزء الثاني والثالث من الخط ضرورة وفيه نظر لانا لا نم
جواز حركة الجزئين لان القائل بالجزء لا يقول بالحركة مطلقا الثالث كلما قطع
المتحرك السريع بحركته جزءا قطع المتحرك البطيء اقل من جزء اذ لو لم يكن كذلك
لزم ان يساوقه البطيء او يزيد عليه ويقف في جزء آخر فيقال ان فيها حيث
بينا ان البطء ليس بتخلل السكنات واذا قطع البطيء اقل من جزء يلزم انقسام
الجزء وهو المدعى وفيه ما عرفته ثم الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثله
في بعض الاوقات فان مثل ذلك الجسم من الظل ظل نصف ذلك الجسم فيكون
لذلك الجسم نصف فينتصف الجزء المتوسط وهو المدعى وايضا قد برهن اقليدس
على ان كل خط يقبل تنصيفه وهو يقتضي انقسام الجزء في الخط المركب من اجزاء وتر
الخامس اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء بحيث يكون على احد طرفيه جزء آخر ويحرك
الخط الى جانبه ويحرك الجزء الى الايسر فاذا تحرك الخط مقدار جزء فلا بد وان
يتصل الجزء الفوقاني ايضا لانا فرضناه كذلك فان اتصل الى ما فوق الجزء الثاني
من الخط فهو محال لان الجزء الثاني من الخط انتقل الى حيز الجزء الاول فالذي
هو مبدأ الحركة فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقاني لحصوله في المبدأ
وقد فرض انتقاله عنه هذا خلف وان اتصل الى ما فوق الجزء الثالث من الخط
فالجزء الفوقاني قطع جزئين حين ما قطع ما تحته اعني الجزء الاول من الخط جزءا
واحدا فيكون زمان قطع ما تحته جزءا فيكون زمان قطع الجزء الفوقاني
جزءا نصف زمان قطع ما تحته جزءا وحركته مقدار جزء فيكون نصف حركة ما تحته
مقداره فينقسم زمان حركة الجزء وحركته وهما مطابقان للمسافة فتنقسم المسافة

ايضا

ايضا وهو محال وفيه نظر لانا لا نم ان الجزء الفوقاني اذا اتصل الى ما فوق
الجزء الثاني وجب ان ينتقل لانتقال الجزء الثاني الى مكان الجزء الاول
وانما يلزم ذلك لو لم يتصل الجزء الاول من الخط عن مكانه وهو ممنوع وايضا
فالمحال انما يلزم من فرض هذا المجموع ولا يلزم منها استحالة الجزء وايضا فيه
السادس ما مر في الوجه الثاني من ان السادس الجزء يشكل على تقدير وجوده لان
كل موجود متناه وكل متناه مشكل وان كان الجزء المشكل كرة اي يحيط به حد واحد
فاذا انضم هذا الجزء باجزاء اخر وقع فيما بينها فرج لان الكرات اذا انضم بعضها
الى البعض كان شانها ذلك وتلك الفرج لا تسع اجزاء مثل هذه الاجزاء
المضمومة بعضها الى البعض لان الفرج لو اتسعت اجزاء مثل هذه مثلا ان هاهنا
فلا بد وان ينتهي الى فرج شانها ما ذكرنا فيلزم انقسام الجزء ضرورة ان ما يدخل
منه في تلك الفرج غير ما لا يدخل وان كان الجزء المشكل غير كرة اي يحيط به
حدود فوق واحد كالمضلع ذوات زوايا كل منهما اقل من الجزء فينقسم الجزء ايضا
السابع لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا دارت الرحى فهما قطع
الطوق العظيم منه جزءا من المسافة فالطوق الصغير اما ان يقطع اقل
من جزء فينقسم الجزء ضرورة او يقطع جزءا تاما فيلزم تساوي الطوق الصغير
والطوق العظيم في الاجزاء وهو محال او يقطع الطوق الصغير تارة جزءا
ويسكن تارة اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وهو محال ايضا حسا ولما الكلام
في الفجار ذا الشعب الملك **قال** ثم قالوا ان الجسم متصل في نفسه يقبل
اقول ثم الحكماء بعد نفي الجزء قالوا ان الجسم متصل واحد في
نفسه كما هو عند الحس لكنه يقبل انقسامات لا نهاية لها اذ لو انتهت
الانقسامات لزم الجزء وقد شاهدنا استحالته فبطل مذهب الشهرستاني
والقابل لتلك الانقسامات ليس نفس الاتصال لان الاتصال ينعدم عند حصول
الانقسامات والقابل شيء مع المقبول فالقابل شيء اخر يقبل الاتصال والانفصال

ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة ويسمى الاتصال الحال فيه صورة وفيه
نظر اذ القابل انما يجتمع مع المقبول ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا والانفصال
امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم واعلم ان دليل المتكلمين على امتناع الانقسام الفعلي
فقط في الاجزاء كما مر بيانه ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية فيها
لانهم انما نفوا الجزء بايجاب انقسامه وهما كما مر بيانه فلا تناقض بين
الفريقين بالحقيقة اذ الحكماء يجوزون ان لا ينقسم تلك الاجزاء فعلا وتنقسم وهما
كيف وهذا هو الذي ذهب اليه ذيمقراطيس ولقائل ان يقول ان الحجة
النافية من حجج المتكلمين على تقدير صحتها كما تدل على امتناع الانقسام الفعلي
فقد تدل على امتناع الانقسام بجميع انحاء الوجود لانهم استدلوا فيها بالنقطة
والنقطة يمتنع ان تنقسم بوجه من الوجوه لا يقال التناقض واقع بين الفريقين
لان القسمة الوهمية في الاجزاء مستدعية لجواز القسمة الانفكاكية فيها
لان الاجزاء المفروضة متماثلة في طبيعتها النوعية والاشياء المتماثلة انما
تقتضي حيث كانت شيئا غير مختلف فيصح بين كل اثنين من تلك الاجزاء ما يصح
بين جزئين اخرين من الانقسام وعدمه فيصح بين الجزئين المتباينين من الجزئين
المتماسين من الاجزاء الموجودة بالفعل في الجسم ما يصح بين الجزئين المتصلين
وهما الجزءان الوهميان لجزء واحد من الاتصال الرافع للاثنينية وبالعكس
اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين
فعلم بان القسمة الوهمية مستدعية لجواز القسمة الانفكاكية واذا كان
كذلك كان بين الفريقين تناقض صريح لوجود التناقض بين امتناع الانقسام
الفعلي وبين جواز الانقسام الفعلي لانا نقول لم لا يجوز ان يكون
الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية فلا يلزم ما ذكرتم لبناء كلامكم
على اتحاد تلك الاجزاء في الماهية سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون تلك
الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك او يكون تلك الاجزاء

قابلة

قابلة للاتصال بعضها ببعض بعد ما انفصال بعضها عن بعض فلا يثبت
الهيولى وفيه نظر لان تلك الاجزاء ح تكون قابلة للانفصال بحسب
الطبيعة لكن عاقها عن ذلك عائق خارجي وذلك يكفينا كما في الفلك قال
المصنف ان سلم اتصال الجسم ونفي الجزء الذي لا يتجزى فلم لا يجوز ان يقال
الاتصال هو وحدة الجسم والانفصال هو تعدده وهما عرضان متعاقبان على الجسم
والقابل لهما الجسم لا الهيولى فلا يلزم مطلوبكم **قال** فروع قالوا الصورة
اقول هذا الكلام الذي نقرره فروع على وجود الهيولى
والصورة ويشتمل على اربعة فروع الفرع الاول هو ان الحكماء قالوا
الصورة الجسمية لا تنفك عن المادة لوجهين الاول ان الصورة على تقدير
وجودها متناهية على ما سنبينه وكل متناه له شكل ضرورة فالصورة
ح لا تنفك عن التناهي والتشكل فالموجب للتناهي والتشكل ليس الصورة الجسمية
العامة ولا شيئا من لوازمها والا لساوى جزء الصورة كلها في التناهي
والتشكل لاشتراكهما في نفس الصورة الجسمية ولوازمها فالموجب اذن ليس
الفاعل اي المفارق اذ لو كان هو الفاعل وحده لاستحالت الصورة للانفعال
من قبول الفصل والوصل وقد بينا بطلانه فالموجب هو الفاعل مع الهيولى
مع ما فيه من الصفات من الاستعدادات المختلفة وقبول الفصل والوصل
فعلم بان الصورة لا تتجرد عن الهيولى وهو المطلوب الثاني ان الصورة قابلة للقسمة
الوهمية ابدا بناء على نفي الجزء وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية
وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما مر تقريره من المقدمات
فالصورة لها مادة ضرورة وهو المطلوب الفرع الثاني هو ان الهيولى ايضا
لا تنفك عن الصورة والدليل عليه من وجهين الوجه الاول ان الهيولى
لو تجردت عن الصورة فيكون ذات وضع اي يكون قابلة للاشارة الحسية
بانها هنا او هناك فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما اذ لا يعني

بالجسم سوى ذي وضع ينقسم في جميع الجهات فان لم ينقسم في جميع الجهات
فاما ان لا ينقسم اصلا فهو النقطة او ينقسم ولكن لا في جميع الجهات
وح اما ان ينقسم في جهة واحدة كان خطا او في جهتين كان سطحا لكن الهيولى
ليست بجسم طبيعي لكونها جزءا منه ولا الجسم تعليمي لكون الهيولى جوهرا وكون
الجسم التعليمي عرضا وليس ايضا نقطة ولا خطا ولا سطحا لذلك فعلم
بان الهيولى لا تتجرد عن الصورة وكانت ذات وضع ولو تجردت [اي لو فرضنا] الهيولى
عن الصورة وكانت غير ذات وضع كانت نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع
على السوية فاذا لحقها الصورة بصيرورتها ذات وضع مخصوص لا يخلو اما ان
يكون حينما غير ذات وضع مع امكان حصول وضع غيره فيلزم الترجيح بلا مرجح
وهو محال فعلم بان الهيولى لا تتجرد عن الصورة وكانت غير ذات وضع فالهيولى
لا تتجرد عن الصورة مطلقا وفيه نظر لان هذا [البرهان] على تقدير صحته لا يدل الا على
ان الهيولى المقارنة للصورة لا يمكن ان تتجرد عنها اما لو كان هيولى لا
تقترن بالصورة اصلا لكونها مخالفة لسائر الهيوليات بالنوع فالبرهان
لا ينفيها واما الدليل الثاني فهو ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة
بالفعل ضرورة ويكون مستعدا لقبول الصورة فهذا الاستعداد فلا
يكون لنفسها اذ لو كانت لنفسها فيكون الهيولى مقتضية للشيء وقابل [حالا] لكن
الشيء الواحد لا يقتضي شيء وفعلا لما تحقق انشاء الله تعالى ان الواحد لا يكون
مبدأ لشيئين فيكون الهيولى هيولى اخرى فينقل الكلام اليها فيتسلسل وانه
محال واذا لم يوجد الصورة عن الهيولى ولا الهيولى عن الصورة فلكل منهما
الحاجة الى الاخرى فاستناد وكيفية الاحتياج يعلم من الدليل الثالث وتقريرها ان يقول
الهيولى يفتقر الى الصورة في بقائها وتحققها لان بقاء الهيولى وتحققها
بدون الصورة يستلزم تجرد الهيولى عن الصورة وانه محال كما عرفت
والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها لما عرفت ان تناهي

من حيث هي هي الهيولى

الصورة

الصورة وتشكلها بدون المادة محال لما عرفت في الدليل الرابع ان المادة كما لا تخلو
عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو ايضا عن صورة اخرى نوعية وهي الحاصلة
الحالة في الهيولى التي يكون مبادي للآثار المختلفة اذ لو جاز ان يخلو الهيولى
عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام في الهيآت العارضة كالكيفيات
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية وقبول
الشكل والتفكك بسهولة كالماء او بعسر كالارض لان هذه الامور
المختلفة لا يمكن ان تستند الى الصورة الجسمية ولوازمها لكونها مشتركة
والامور المشتركة لا يمكن ان يكون مبادي للآثار المختلفة ولا الى الهيولى
لكونها قابلة فلا يكون فاعلة ولا الى المفارق لان نسبته الى الجميع
على السواء بل لا بد من جواهر مختلفة يمكن ان يكون مبادي لهذه الآثار
المختلفة وهي الصورة النوعية قال واعلم ان بناء هذه الكلمات
الى آخره **اقول** واعلم ان بناء هذه الكلمات في اثبات
الهيولى والصورة وامتناع تجرد احدهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار [الحق]
ثبوته كما سيملى عليك ان شاء الله ووجه كونها ان يوجد صورة من دون الهيولى
وهيولى مجردة عن الصورة وان يختلف الاجسام في العوارض بغير الصورة النوعية
فلا يتم ما ذكروه على نفي الفاعل المختار وايضا لا يتم اذ للمعترض ان يجوز انفعال
الصورة بنفسها من غير اقتران بالهيولى بان يقول [ما ذكروا] لم لا يجوز ان يكون الموجب
للتناهي والتشكل هو الفاعل وحده قوله لو كان كذلك لا يستلزم الصورة
بالانفعال قلنا لم قلتم انه محال وهذا هو الاعتراض على الدليل الاول من الوجهين
الدالين على النوع الاول وفيه نظر لانه لما ثبت ان القابل للفصل هو الهيولى
فهذا المنع بعد تسليم تلك المقدمة يكون غير موجه وللمعترض ايضا ان يجوز عدم
استلزام قبول الشيء الوهمية قبول الشيء الانفكاكية بان يقول لا نسلم ان كل
ما قبل الشيء الوهمية قبل الشيء الانفكاكية وما ذكرتم لبيانه فقد مر الجواب عنه

ومنها الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على الفرع
الاول وللمعترض ايضا ان يجوز اقتضاء المادة المجردة عن الصورة
وضعا معينا وحيزا كذلك لا مطلقا بل بشرط اقتران الصورة
بها وتوجيهه ان يقول لم لا انه لو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت
عن ذات وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يلزم الترجيح
بلا مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كان الموجب للوضع المخصوص نفس الهيولى
اما اذا كان الهيولى مع شرط اقترانها بالصورة بها فلا يلزم ما ذكرتم
وفيه نظر ومنها الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين
على الفرع الثاني وللمعترض ايضا ان يجوز كون الواحد مبدءا لكثير و
توجيهه ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدءا للقوة والفعل
على تقدير ان يتجرد عن الصورة ويكون موجودة بالفعل قابلة للصورة و
ما ذكرتم بيانه وهو كون الشي الواحد لا يجوز ان يكون مبدءا لكثير ممنوع
ولجاز ذلك كما مر بيانه في بحث العلل والمعلولات مع ان قابلية
الهيولى للصورة ليست بالمؤثر حتى يكون الهيولى مبدءا لها ويلزم
كون الواحد مبدءا لكثير بل هو من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها
في الخارج ووجود المادة بالفعل ايضا ليس مقتضى ذاتها حتى يكون
الهيولى مبدءا له ويلزم ما ذكرتم بل هو اما فعل الفاعل المختار او فايض
من العقول على اختلاف الرأيين فلا يلزم ما ذكرتم ومنها الاعتراض
على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على الفرع الثاني وايضا للمعترض
ان يطالب الحكماء بما يوجب الاختلاف في الصورة النوعية التي يعللون بها
اختلاف الاجسام في الاعراض ان لم يفتقر الى صورة نوعية بطل
ما ذكرتم وان افتقر يلزم ان يكون لتلك الصورة ايضا مستلزمة الى
صورة اخرى ويلزم التسلسل ثم المعترض يزعم اي يجوز ان ما

حطل

يجعلونه الموجب للاختلاف في الصورة النوعية من الاحوال العنصرية
السابقة واختلاف المواد الفلكية هو سبب الاختلاف الاجسام في
الاعراض والهيآت وتوجيهه هو ان الحكماء لو قالوا ان الموجب للاختلاف
في الصور النوعية هو الاستعدادات السابقة في العنصريات والاختلاف
الهيوليات بالماهية في الفلكيات فيقول المعترض لم لا يجوز ان يكون ذلك ايضا
سببا لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيات ومنها اعتراض على الدليل الدال
على الفرع الرابع واعلم ان هذه الاعتراضات اجوبة قوية تستدعي بسط الكلام
تركناها للشرط المذكور **قال** المبحث الثالث في اقسام الاجسام **اقول**
البحث الثالث في اقسام الاجسام الاجسام اما بسايط اي لا يكون مركبة من اجسام
مختلفة الطبايع كالماء الواحد او مركبات ان كانت مركبة منها كالمواليد الثلثة
والبسايط يكون كرية الشكل بحسب الطبع اذ لو كانت مضلعة لزم ان يقتضي
طبيعة واحدة هيآت مختلفة كالزوايا وغيرها لكن ذلك باطل لان طبيعة البسايط
طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيآت مختلفة
بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وينقسم البسايط الى فلكيات
وعناصر لانها اما ان يكون متحركة بالارادة او لا فان كانت متحركة بالارادة فهي
الفلكيات والا فهي العناصر والاول اي الفلكيات افلاك وكواكب لانها ان كانت
مستقلة فهي الافلاك والا فهي الكواكب والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد تسعة الفلك الاعلى
هو الفلك الاعظم والعرش المجيد بلسان اهل الشرع والجرم المحيط بساير الاجسام
ويدل على وجوده وجوه الاول ان الاجسام متناهية كما سنذكره في
البحث الخامس من هذا الفصل فيكون جسم هو محدد الاجسام ليس وراءه اخر وفيه نظر
لان البرهان الذي سنذكره ضعيف كما سنذكره وان سلم فلا يلزم من ذلك ان
يكون ذلك الجسم فلكا لجواز ان يكون عنصريا **قال** الثاني ان حركة مثل الاشياء
اقول منها هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على وجود الفلك
الاعظم

وقبل الخوض في تقرير هذا الوجه لا بد من تقديم مقدمة وهي انه لما كانت ابعاد الجسم
ثلثة ولكل طرفان كانت الجهات ستا اثنان طرفا الامتداد الطولي ويسميهما
الانسان باعتبار طوله حين هو قائم بالفوق والتحت فالفوق ما يلي راسه والتحت
ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرضه اليمين
والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان
طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار تحركه الى القدام والخلف فالقدام ما يلي
وجهه والخلف ما يقابله فالاربعة الاخيرة متبدلة بالفرض لان المتوجه الى المشرق
يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه نحو
المغرب تبدل الحكم بخلاف الاولين فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي
راسه فوقا وما يلي رجليه تحتا بل صار راسه من تحت ورجليه من فوق
وكان الفوق والتحت بحالهما فيكون جهة الفوق والتحت متعينة بذاتهما فلا بد
من محدد كري يتحدد الفوق بمحيطه والسفل بمركزه اذا عرفت هذا فلنرجع الى
حل الكتاب فنقول ان الجهة هي متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاين
بالوصول اليه فتكون موجودة وغير مجردة لان المعدوم والمفارق لا يكون كذلك
والجهة ليست بجسم لان الجسم منقسم والجهة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة فالمتحرك اليها اذا
وصل الى النصف الاقرب ان توقف فالجهة ذلك النصف لا بعده فما فرضناه
الجهة يكون نصف الجهة هذا خلف وان لم يتوقف بل يتحرك فالحركة ان كانت
عن الجهة فكذلك ايضا يلزم ان يكون الجهة ذلك النصف لا بعده وان كانت
حركته الى الجهة فالجهة لما بعد هذا النصف فلا يكون هذا النصف من
الجهة وقد فرضنا الجهة مجموعهما هذا خلف وفيه نظر لان القسمة غير
حاصرة لان هناك قسما اخر وهو الحركة في الجهة فبطل ان الجهة موجودة
غير مجردة فهي موجودة جسمانية ولا بد لها من تعين ومحدد والمحدد للجهة جسم
واحد اذ لو تعدد المحدد للجهة فان لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض

٦٧

تعدد القرب بكل واحد منهما دون البعد اذ غاية القرب بكل واحد
يحصل حينئذ واما غاية البعد عن كل منهما فلا يتعين لكن المحدد للجهة يجب
ان يحدد الجهتين الحقيقيتين معا وان احاط بعض تلك الاجسام بالبعض
فالجسم المحاط حشو لا مدخل له في التحديد اذ الجسم المحيط يحدد القرب
بمحيطه والبعد بمركزه فيحدد الجهتين معا فالمحدد للجهة بسيط اذ لو كان
مركبا من اجسام مختلفة الطبائع يصح الانحلال عليه فان كل مركب كذا فانه
يصح عليه الانحلال اي انفصال اجزائه الى احيازها الطبيعية والانحلال
انما يتاتى بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة المستقيمة على المحدد محال
لانه لو كان متحركا بالاستقامة لكان متوجها الى الجهة ويكون الجهة متحددة
له لا به فلا يكون محددا للجهة وقد فرضناه كذلك هذا خلف واذا كان
المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو لم يحط بعض
تلك الاجسام بالبعض لم يتحدد بهما الا جهة القرب لجواز ان يكون غاية القرب
من احدهما غاية البعد من الاخر فيتحدد غاية البعد ايضا وايضا لا نسلم انه لو
احاط البعض بالبعض يكفي المحيط وانما يكفي ان لو كان كريا اذ لو لم يكن كريا لا يكون
له محيط يتحدد به القرب ومركز يتحدد به البعد لكن قوله فالمحاط حشو فيه
لطيفة لا تخفى على من له ادنى فطانة قال اقول
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم هو ان الارصاد المتوالية
شاهدة على ان الكواكب والافلاك باسرها تتحرك بالحركة اليومية اعني حركة سريعة
من المشرق الى المغرب بحيث يتم دورة في يوم بليلته بالتقريب وعلى انها تتحرك
بحركات اخر غير الحركة اليومية مخالفة للحركة اليومية في الجهة متفاوتة في السرعة
والبطوء والمناطق واذا كان كذلك فلا بد من جسم محيط بالافلاك والكواكب
يحركها بالحركة اليومية وهو المحدد وهذا الدليل انما يدل على فلك محيط
بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على احاطة هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يكون محددا

قال وأما الثمان الباقية الآن **أقول** وأما الثمان الباقية
من الأفلاك فيدل على وجودها اختلاف حركات الكواكب فإن حركات الثوابت
مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل واحد من السبعة مخالفة لحركة الآخر
فوجب إثبات ثمانية محركات لامتناع استناد الحركتين المختلفتين إلى جسم بسيط
ولامتناع تحرك الكواكب بالذات بأن تتحرك الأفلاك وتتحرك الكواكب بما تحرك
السمك في الماء لاستحالة الخرق على الأفلاك لما عرفت من أن الحركة المستقيمة على
الأفلاك غير جائزة والخرق إنما يكون بالحركة المستقيمة ضرورة ولقائل أن
يقول لا نم امتناع الخرق على الأفلاك وعدم جواز الحركة المستقيمة لو ثبت
فإنما يثبت في المحدد فقط دون جميع الأفلاك وإن سلم استحالة الخرق على جميع الأفلاك
فلم لا يجوز أن يكون لكل كوكب نطاق بأن ينفصل من جرم فلكه جسم شبيه بحلقة
بحيث يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكواكب وذلك النطاق يتحرك
بنفسه فيتحرك الكواكب أو يتحرك النطاق لا بنفسه بل باعتماد الكواكب
على ذلك النطاق وحينئذ لا يلزم الخرق فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لأن إثبات
مثل النطاقات مخالف للأصول والفرق بينه وبين المتمم ظاهر **قال**
فرعان **أقول** هذان الفرعان فرعان على وجود الأفلاك
الفرع الأول أن الأفلاك بأسرها شفافة لا لون لشيء منها إذ لو كانت الأفلاك
ملونة لحجبت نور الأبصار عن رؤية ما وراءها لأن كل ملون كذلك والتالي
باطل وإلا لما نرى شيئا من الكواكب قلنا المقدم ممنوع وفيه نظر فإن الماء والزجاج
والبلور لكونها شفافة ملونة مع أنها لا تحجب الأبصار عن رؤية ما وراءها
وإن سلم فلا يمشي في الفلك الناري والتاسع لأن ما وراء التاسع ليس شيئا مرئيا
ليستدل على كونه شفافا والتاسع وإن كان نور الناري لكن ليس عليه كوكب
ليستدل على كون الناري شفافا والأفلاك بأسرها لا حارة ولا باردة إذ لو كانت
حارة أو باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة لأن الطبيعة لما اقتضت شيئا

ولم يكن

ولم يكن لها عائق عن ذلك حصل ذلك الشيء على أتم ما يمكن فلو كان كذلك
لاستولى الحر أو البرد على عالم العناصر بسبب مجاورة العناصر للأفلاك إذ الغنا
عنها للأفلاك كمقعر محدوا والتالي باطل فكذا المقدم وفيه نظر إذ يجوز أن يكون
بعض من الأفلاك حارا وبعضه باردا فاعتدل التأثير فلا يلزم ما ذكرتم ومن الأفلاك
بأسرها لا خفيفة ولا ثقيلة إذ لو كانت خفيفة أو ثقيلة لكان لها ميل عن المركز
وإليه فكان في طباعها ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها
وقد عرفت استحالتها على الأفلاك وإنما قال وكان في طباعها ولم يقل طبيعتها
لأن الطبيعة عبارة عن مبدأ حركة الجسم على نهج واحد من غير إرادة وهو لا يتصور
في الفلكيات وأما الطباع فهو يعم الأجسام كلها إذ الطباع يقال للمصدر الصفة
الذاتية الأولية لكل شيء ومن الأفلاك بأسرها لا رطبة ولا يابسة لأن سهولة
الشكل وتركه وسهولة الالتصاق التي هي عبارة عن الرطوبة وعسر قبول الشكل
وتركه وعسر الالتصاق الذي هو عبارة عن اليبوسة لا تتم إلا بالحركة المستقيمة
ضرورة والحركة المستقيمة على الأفلاك غير جائزة لما عرفت ومن الأفلاك بأسرها [illegible]
للحركة الكمية وهي ازدياد الجسم وانتقاصه لأنه لو زاد محدب الفلك المحيط لجميع الأجسام
لزم أن يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعر الفلك المحيط مثل محدبه في تمام الماهية
فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه وهو الزيادة وهو المطلوب
وإذا لم يتغير مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك التغير وهو الازدياد في محدب
الفلك المحاط به وهو الفلك التاسع وإلا لزم التداخل إن لم يكن بين الفلكين
فرجة ووقوع الخلاء إن كان ذلك وكلاهما محالان وكذا امتنع النقصان المذكور
في مقعر الفلك المحاط لأن المقعر كالمحدب في تمام الحقيقة وإذا امتنع على مقعر التاسع
امتنع على محدب السابع بعين ما ذكرنا إلى آخر الأفلاك وفي هذا التقرير احتمال
غلط لأن امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط ليس لذاته بل لعدم الحيز
الذي هو شرط ازدياد المحدب ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له في هذا الامتناع لأن

الحيز غير مستقيم هنا ولقائل ان يمنع هذا الاحتمال ويقول الصعود على الفلك محال
والا لزم التداخل او الخلا بعين ما ذكرنا فاندفع الاحتمال **قال**
الثاني **اقول** الوجه الثاني على وجود الافلاك هو ان الافلاك
متحركة على الاستدارة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة في الحقيقة فيصح
لكل واحد من تلك الاجزاء من الوضع والموضع ما حصل للجزء الآخر لوجوب
استواء المتماثلات في جميع الاحكام ولا نعني بذلك الا جواز الانتقال بالحركة المستديرة
فيصح الحركة المستديرة على الافلاك وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه ولم
يكن فيه مانع ذاتي عنها ففيه مبدا ميل مستدير فالافلاك فيها ميل مستدير
وكل ما فيه مبدا ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول
الاثر وهو الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو الميل المستدير فكل
فلك يجب ان يتحرك على الاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من الاجزاء المفروضة
للفلك على وضع معين وفي حيز معين وهو جزء معين من اجزاء حيز الكل
مع جواز وضع اخر وحيز اخر وغيره لزم الترجيح بلا مرجح فيصح على
كل جزء ما يصح على الجزء الآخر من الوضع والحيز وذلك بالحركة المستديرة
وهو المطلوب وهذان الوجهان الدالان على النوع الثاني منقوضان بالعناصر
لان الاجزاء المفروضة للعناصر متماثلة ايضا مع ان العناصر غير متحركة
بالاستدارة ولقائل ان يقول ان العناصر ليس فيها مبدا ميل
مستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة
في الفلكيات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة كما اشير في
تقرير الدليل اليه وانما انحصر الموانع في مستقيم لان الحركات البسيطة اما
حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه والميول البسيطة تكون حركتها اما من المركز
وحركة اليه وحركة عليه اثنان مستقيمان وواحد مستدير **قال**
فاما الكواكب **اقول** واما الكواكب فهي اجسام

بسيطة

بسيطة مركوزة في الافلاك ارتكاز الفص في الخاتم مضيئة بذاتها
الا القمر فانه جرم كمد مستحصف يستفيد الضوء من الشمس لصقالته كالمرآة
المجلوة اذا حاذتها الشمس ويشهد لنا الاكتساب تفاوت نور القمر
بحسب قربه من الشمس وبعده عنها كما هو مذكور في كتب الهيئة لاحتمال
فلعل القمر كرة تضيء احد وجهيها بالذات ويظلم الوجه الآخر ويتحرك
بنفسها على مركزها حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع
وجهه المضيء الى جهة الشمس والمظلم الينا فاذا تحرك الفلك تحركت هذه
الكرة بمقدار حركة الفلك فيظهر لنا الجانب المضيء اولا فاولا حتى تم الفلك
نصف دوره وهي ايضا تم نصف دوره فيظهر لنا الجانب المضيء بتمامه
فنراه بدرا فاذا كان كذلك تفاوت نور القمر بحسب قربه من الشمس وبعده
عنها لا يدل على ان نوره مستفاد من نور الشمس لكن الخسوف
يكذب هذا الاحتمال لان القمر حينئذ يكون عند الاستقبال متوجها الينا بوجهه
الذاتي واذا كان كذلك لم يحل الارض بينه وبين الشمس لا يوجب خسوفه والتالي
باطل لوجود الخسوف عند الاستقبال بالخط المذكور فالمقدم مثله والله اعلم
قال واما العناصر فخفيف **اقول** واما
العناصر فخفيف مطلق يتحرك نحو المحيط وهو النار وهو حار يابس اي
لو خلي وطبعه ظهر عنده حر محسوس ويبس والنار مماس يحدد به مقعر فلك
القمر المسمى بالمايل وخفيف مضاف لا يتصل نحو المحيط بل يكون ميله
الى المحيط من اكثر بقية العناصر وهو الهواء فانه لا يطلب ما يطلبه النار لكن
ميله الى المحيط اكثر من ميل الماء والارض فكانه خفيف بالاضافة اليهما وطبعه
حار رطب على قياس ما قلنا والهواء مماس يحدد به مقعر النار وثقيل مطلق
يتحرك نحو المركز وهو الارض وطبعه بارد يابس اي لو خليت وطبيعتها ظهر عنها
برد محسوس ويبس ومحله الوسط بحيث ينطبق مركز حجمه على مركز العالم
اي وسط العالم

ويثقل مضاف لا تطلب ما يطلبه الارض بل ميلها الى المركز اكثر من ميل
الهواء فالنار وكانه يثقل بالاضافة اليهما وطبعه بالارض يطفو على قياس
ما عرفت وكان من حق الماء ان يحيط بالارض كلها لان الماء بسيط و
شكل البسيط الكرة الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد
بحسب الاوضاع والاتصالات الفلكية لا جرم سال الماء بالطبع الى
الاغوار فانكشفت المواضع المرتفعة وذلك الانكشاف حكمة من الله تعالى
ورحمة منه ليكون المواضع المنكشفة عنها الماء منشأ للنبات ومسكنا
للحيوانات **قال** ثم انها باسرها كائنة **اقول**

ثم ان العناصر باسرها كائنة وفاسدة اى قابلة للكون والفساد وهما
حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة على الهيولى
الواحدة لانقلاب كل من العناصر الى الثلثة الباقية اما بواسطة او بغير واسطة
والذى بغير واسطة هو فساد احد المتجاورين وكون المجاور الآخر اما
الماء فانه يتكون منه الارض لانا نرى بعض العيون يتحجر ما
ذلك منه والارض تصير ماء لان الحجر يجعله اصحاب الحيل وهم اصحاب
الاكسير ماء سيالا والهواء يصير ماء لان الهواء الملاصق للاناء المبرد
بالثلج او الجمد يصير قطرا لانا نرى على اطراف الاناء قطرات مجتمعة وتلك
القطرات تكون من ذلك الهواء لانها ان لم تكن من ذلك الهواء فاما ان
يجتمع من الماء المطيف بالاناء بان كانت حاصلة في ذلك الهواء الا انها
لصغرها وحرارة الهواء ما كانت تتميز في الهواء ونزول لها واجتمعها
على اطراف الاناء فلما برد الاناء برد ذلك الهواء فثقلت تلك القطرات
ونزلت واجتمعت على اطراف الاناء او ترشح من داخل الكوز والاول باطل
لان تلك القطرات كلما نحيناها اجتمعت مرة اخرى على شيء واحد ولو كان
كذلك لما حصل مرة بعد اخرى لنزول تلك القطرات عن الهواء كلها والتالى

باطل والا لوجب ان لا توجد تلك القطرات على شيء واحد الا في
موضع الترشح وليس كذلك اذ توجد فوق ذلك الموضع واذا بطل القسمان
تعين ان تلك القطرات انقلب اليها الهواء المطيف بالاناء والماء يصير هواء وكذا
يتحول النار لان الماء المغلى بسبب التبخير يصير هواء والشعلة المرتفعة يصير هواء
لانها تضمحل في الهواء ولا نعنى بالنار الا جمرة محسوسة وكل واحد منهما اعنى الهواء
يصير نارا وذلك بالنفخ القوي في الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد
كما استمر ذلك واذا عرفت ان الارض تصير ماء وبالعكس
والماء يصير هواء وبالعكس والهواء يصير ماء وبالعكس عرفت ان كلا منها
يصير الى الثلاثة الباقية اما بغير واسطة او بها فاذن الكون والفساد على
جميعها جائز وهو المطلوب **قال** واما المركبات **اقول**

واما المركبات فانما تتكون من امتزاج هذه العناصر الاربعة بسبب امزجة مختلفة
وتلك الامزجة معدة لخلق مختلفة اى صور نوعية لذلك فيفيض
منها آثار مختلفة كما عرفت وتلك الصور اما للمعادن ان كانت مصدرا
لحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط او للنبات ان كانت مصدرا للحفظ
مع التغذية والتنمية وتوليد المثل فقط او للحيوان ان كانت مصدرا للحس
والحركة الارادية مع ما ذكرنا والمزاج هو الكيفية المتوسطة بين الكيفيات
العناصر الحاصلة من تفاعل البسائط وهي العناصر بان يتصغر اجزاء البسائط
ويختلط بعضها ببعض بحيث يكسر سورة كل واحد من تلك البسائط سورة الآخر
فيحدث كيفية متوسطة فانحصر معنى المزاج ويختص بعض المزاج الشيء كلاما
ابسط لا يليق هذا الموضع **قال** ان الاجسام بذواتها **اقول**

نقول ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو ان الافلاك قديمة
بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل المعين والمقدار وما يجرى مجراهما ما لا يتبدل
عنها سوى الاوضاع اللازمة من حركاتها فانها حادثة لان كل وضع مسبوق

اى لو خلى وطبعه ظهر عنه ... محسوس ...

بوضع آخر الى ما لا نهاية له والعناصر قديمة بموادها اى هيولاها وقديمة
بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكانت لها هيولى اخرى لما عرف
من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة ويلزم التسلسل واما صورها فالصور الجسمية
قديمة بنوعها لان هيولاها القديمة لا تنفك عن الصور الجسمية لما مر وليست قديمة
بشخصها لان كل اتصال يعني بطريان الانفصال ويحدث اتصال آخر
والصور النوعية قديمة بجنسها لان هيولاها القديمة لا تنفك عن صورة من الصور
النوعية كما عرفت وليست قديمة بنوعها لما عرفت من ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس
صورة عنصر آخر وانما قال في الصورة الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها لان
مطلق الصورة الجسمية طبيعة نوعية لكونها مقولة على متفقات متفقة
الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي طبيعة جنسية لكونها مقولة على
صور العناصر والافلاك وهي مختلفة الحقيقة قال ومن كان قبل ارسطو من الحكماء
ان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها
الجسمية والنوعية ووصفاتها ثم اختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة
بالصفات الحادثة فقيل كان اصل تلك الذوات جوهرة فنظر الباري تعالى الى
تلك الجوهرة بنظر الهيبة فذابت تلك الجوهرة وصارت ماء ثم حصل منه الارض
بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف وحصل السماء من دخان النار وقيل
كان ذلك الاصل هواء وحصل منه النار بالتلطيف والاخر بالتكثيف
وقيل كان ذلك الاصل نارا وتكونت البواقي بالتكثيف وتكونت السماء من الدخان
وقيل كان ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس وكانت متفرقة لا نهاية لها
ومتحركة غير متناهية في بعض الاحياز لكون العالم متشابهة حالها عما يشغلها
فيما فيها اجتمع تلك الاجزاء اجزاء متماثلة التأمت واتصلت طائفة منها
باخرى للمناسبة وصار جسما وقيل كان ذلك الاصل نفسا وهيولى فتعشقت
النفس على الهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى وتعلقت بالهيولى وصار تعلقها
بالهيولى

71

بالهيولى سببا لحصول اجسام العالم بان نفض منها صور الهيولى
وقيل كان ذلك الاصل وحدات فصارت ذوات اوضاع لتميز الاسباب
وتكونت منها نقاط ثم ايتلفت النقاط فصارت اجساما بان حصل من النقاط
خطوط ومن الخطوط سطوح ومن السطوح اجسام وتوقف الشرح في كل هذه
الاقوال المنقولة عن هذه الطائفة **قال** لنا وجوه الاول **اقول**
لنا على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها وجوه الاول انه لو حصلت
الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة لكن كونها متحركة
في الازل باطل اذ الحركة لكونها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لكونه عبارة عن اللامسبوقية بالغير
فعلم بان الجسم لو وجد ازلا لكان ساكنا لكان متحركة في الازل لكن في الازل
لا يتحرك ابدا لان سكون الجسم ازلا ان كان لاجل ذاته اى يكون علته ذات
الجسم امتنع انفكاكه عن ذات الجسم لامتناع انفكاك المعلول عن علته واذا امتنع
انفكاك السكون عن الجسم فلا يتحرك الجسم ابدا وان كان سكون الجسم لاجل غيره
اى يكون علته غير ذات الجسم فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا اذ لو لم يكن
موجبا لم يكن فعله وهو السكون قديما لما عرفت من ان القديم لا يستند الى الفاعل
المختار ويكون ذلك الموجب الذى هو علة للسكون واجبا لذاته او منتهيا الى
الواجب لذاته دفعا للدور او التسلسل كما عرفت المؤثر مرارا وح يلزم دوام السكون
بدوام ذلك الموجب الواجب او المنتهى اليه لدوام المعلول بدوام علته فلا يزول
السكون ابدا لامتناع زوال علته وهو الموجب الواجب لذاته او المنتهى
اليه فعلم بان الاجسام لو حصلت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل لان الاجسام
منحصرة في العنصريات والفلكيات وجواز الحركة عليهما مشاهد فالملزوم مثله
فان قيل علته لو امتنع لذاته وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا والا لجاز
ان يكون ممكنا في وقت آخر وهو باطل لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا اذ لو جاز ذلك
لجاز ان تنقلب شريك البارى
كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا
وذلك باطل ضرورة

قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته حتى لو امكن يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا
بل هو ممتنع لمانع خارجي كالحادث اليومي فانه ممكن اليوم مع كونه ممتنعا ازلا
قيل المجرد لا مكان له لما مر فلا يكون متحركا ولا ساكنا لان الحركة انتقال
من مكان الى آخر والسكون عبارة عن الاستقرار في مكان واحد اكثر من زمان واحد
واذا لم يكن المجرد متحركا ولا ساكنا بطل ما ذكرتم من ان الجسم لو لم يكن في الازل
ساكنا لكان متحركا لوجود الواسطة كما سيأتي قلنا لا نم وجود مجرد ليس له مكان
وان سلم وجوده فلا شك في ان المجرد ذو وضع وذو مماسة للاجسام التي بجوده وح
يكون اما ساكنا او متحركا لانه ان بقي على ذلك الوضع والمماسة المعينين له ساكن
وان انسلخ عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك وح بطل ما ذكرتم من الواسطة والحاصل
ان ما ذكرتم تفسير الحركة والسكون الاينيين وما ذكرنا تفسير الحركة والسكون الوضعيين
عدم كونه ساكنا او متحركا بالحركة والسكون الوضعيين قيل الازل ينافي الحركة بمعنه
ولا ينافي حركات لا اول لها على معنى ان يكون قبل كل حركة بعينه حركة لا الى نهاية ويكون
مسمى الحركة محفوظا بتعاقب الحركات وح يجوز ان يكون الاجسام متحركة في الازل بهذا
المعنى قلنا الازل ينافي الحركة مر حقيقتها كما تحقق في مباحث الاين لان ماهية الحركة عبارة
عن الخروج الى الفعل على سبيل التدريج فيقتضي المسبوقية بالغير قيل لم لا يجوز ان يكون
السكون الازلي مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بسبب حدوث ذلك الحادث
وح لا يستحيل ان يكون الاجسام في الازل ساكنة ثم يتحرك ابدا قلنا لا نسلم حدوث
ذلك الحادث بوجود السكون ح للمنافاة بين نقيض الشرط ووجود المشروط واذا كان
حدوث الحادث منافيا لوجود السكون فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون
لتوقف وجود الشيء على ارتفاع منافيه فلو كان عدم السكون متوقفا على حدوث الحادث
كما ذكرتم يلزم الدور قيل قدرة الله تعالى على ايجاد موجود معين قديمة ثم ان تلك القدرة
تنقطع بوجود ذلك المعين واذا كان كذلك فلا يتم ما ذكرتم من ان الاجسام لو كانت
ساكنة لما امتنع زوال ذلك السكون بناء على ان الازلي لا يزول قلنا لا نم انقطاع

القدرة عند وجود ذلك المعين بل المنقطع هو تعلق القدرة به وهو ليس امرا وجوديا
والكلام في الامر الوجودي فلا ينتقض ما ذكرنا وللقائل ان يقول ان ادعيتم ان
الامر الازلي سواء كان وجوديا او عدميا امتنع زواله فمنقوض بتعلق القدرة
كما اعترفتم به وان خصصتم الدعوى بالامر الوجودي فلا نم اسلم الحكم وانما يتم
انه لو كان السكون امرا وجوديا وهو ممنوع **قال** الاجسام ممكنة **اقول**
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان
الاجسام ممكنة لان الاجسام مركبة ومتعددة اتفاقا وكل مركب ومتعدد يفتقر الى
اجزائه وآحاده التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب
وذلك السبب لا يكون موجبا والا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط لدوام
ذاته لدوام معلوله الاول بدوام ذاته ودوام معلول المعلول الاول بدوامه وهلم
جرا فيلزم دوام جميع الحوادث وهو محال واذا لم يكن سبب الاجسام موجبا فيكون مختارا
وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت غير مرة من ان القديم لا يستند الى المختار
فالاجسام محدثة وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يوجد السبب الموجب جسما متحركا
على سبيل الدوام كالافلاك ويكون حركته شرطا لوجود هذه الحوادث المتغيرات
فلا يلزم من ذلك دوام الحوادث بدوامه لان الشرط وهو الحركة غير دائمي الوجود واذا
لم يكن شرط وجود الشيء دائما لم يكن ذلك الشيء دائما لانا نقول وجود هذا الحادث
ان توقف على وجود حركة ووجود تلك الحركة لكونه حادثا على حركة اخرى وهلم جرا
لزم في الوجود اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا لترتب المعلول
على العلة كذلك واجتماع الحركات التي شانها ذلك محال ضرورة وان توقف
وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان السبب الموجب مع عدم تلك
الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذه الحوادث لاستمرار الموجب وعدم تلك الحركة
بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوام السبب الموجب مع عدم تلك الحركة دوام
وجود هذا الحادث وهو محال **قال** الثالث الاجسام **اقول**

الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها ان الاجسام
لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة اما الاولى
فلضرورة ثبوت الحركات والسكنات والاوضاع والصفات الحادثة عليها
والثانية اي الكبرى ستعرفها في الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني في الحجج الدالة
في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى **قال** احتج المخالف **اقول**
احتج المخالف للمتكلمين على قدم الاجسام بوجوه الاول ان الاجسام لو كانت محدثة
فلا بد وان يكون حدوثها وقت ما فاذا كان كذلك كان تخصيص احداثها بذلك
الوقت المعين دون وقت آخر تخصيصا بلا مخصص وانه محال الثاني ان كل حادث
فله مادة سابقة عليه لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة فالمادة قديمة
دفعا للتسلسل اذ لو كانت حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى فيلزم التسلسل
واذا كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة لما عرفت فالصورة ايضا قديمة
لان ما لا ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت المادة والصورة قديمتين فالجسم
قديم ايضا لعدم توقف حصول ماهية الجسم على غيرهما الوجه الثالث ان الزمان
قديم اذ لو كان حادثا لكان عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية
التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا بالزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف
واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كما عرفت فتكون الحركة قديمة ايضا لان وجود
مقدار الشيء بدون وجود ذلك الشيء غير معقول واذا كانت الحركة قديمة والحركة
قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما ايضا ضرورة وهو المطلوب والجواب عن الوجه الاول ان
المخصص لاحداث الاجسام بذلك الوقت هو ارادة الله تعالى بذلك الوقت فان قلت
يعود الكلام الى اختصاص تعلق ارادة الله تعالى بذلك الوقت فلو علل ذلك
يكون ايضا بارادة اخرى يلزم التسلسل والا يلزم الترجيح بلا مرجح قلت
لله تعالى ارادات متعاقبة غير متناهية من جملتها ارادة يتوقف عليها وجود الاجسام
فاذا وجدت تلك الارادة حدثت الاجسام ولا يلزم التسلسل والجواب عن الوجه الثاني

بان

بان مقدمات كل واحد من الحجتين غير مسلمة ولا مبرهنة فلا تقوم حجة علينا
اما مقدمات الحجة الثانية فلانا لا نسلم ان كل حادث مسبوق بمادة حتى يلزم ان المادة
قديمة ايضا امتناع خلوها عن الصورة واما مقدمات الحجة الثالثة فلانا لا نسلم ان
القبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا بالزمان ولا نسلم ان الزمان مقدار الحركة كما مرت
الاشارة الى فساد جميع من المقدمات **قال** واعلم **اقول**
واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت الحدوث
ثبت صحة الفناء والا فلا وفيه نظر اذ لا يلزم من ثبوت الحدوث صحة الفناء فان النفوس
الناطقة حادثة مع انها لا تقبل الفناء كما هو مذهب ارسطو ومتابعيه والكرامية وان
اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا ان الاجسام ابدية لا يصح عليها الفناء والعدم
اذ لو عدمت هذه الاجسام فعدمها لكونه حادثا لا يقع الا بسبب فاما ان يحصل
عدمها باعدام فاعل مختار او بطريان ضد او بزوال شرط والكل محال وقد سبق
الكلام فيه تقريرا وجوابا في البحث الرابع من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب
الاول في بقاء الاعراض فلا نطول الكتاب بسبب الاعادة **قال** الخامس في
تناهي الاجسام **اقول** البحث الخامس في تناهي الاجسام المدعى ان
الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت تلك الابعاد في خلاء او ملاء
خلافا للهند فان علماءهم اثبتوا الاجسام غير متناهية لنا في المطلوب انا لو فرضنا
خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للخط الاول الغير المتناهي
فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من حدوث نقطة في
الخط الغير المتناهي تكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة اذ حصول المسامتة بدون
اول المسامتة محال وح يكون الخط الغير المتناهي منقطعا بتلك النقطة التي هي
اول نقط المسامتة اذ لو كان فوقها نقطة اخرى لكان حدوث اول المسامتة
مع النقطة الفوقانية لان المسامتة مع الفوقانية يحصل قبل عن الموازاة الاول من الميل
الذي يحصل به المسامتة مع التحتانية والميل القليل يحصل قبل الميل الكثير ضرورة

وقد فرضنا اول المماسة مع الغاية منه اخلف واذا لم انقطاع الخط سلك
النقطة لكون الخط الغير المتناهي متناهيا هذا خلف وانما قال في الدعوى الابعاد
الموجودة ولم تقل الابعاد مطلقا اذ لا خلاف في جواز تصور بعد غير متناه انما الخلاف
في البعد الموجود خارجا وفي هذا الدليل نظر لان الملازمة ممنوعة في المسئلة ذكرها
في بيان بطلان التسلسل وايضا المحال انما لزم من المجموع فلا يلزم استحالة البعد الغير
المتناهي احتج علماء الهند على مطلوبهم بان كل جسم فما وراءه كالخارج عن المحدد عدم
مثلا متميز فيه بعض جوانبه عن البعض يشار اليه حسا لان العقل يحكم بان ما يلي
جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان متميزا ومشارا اليه يكون موجودا وكل موجود
اما جسم او جسماني لما عرف في صدر الكتاب من استحالة موجود ليس بجسم ولا جسماني فان
كان جسما فظاهر وان كان جسمانيا فلا بد له من مادة وهي الجسم فيتسلسل ما وراء
كل جسم لا الى نهاية وهو المطلوب ونسبة احتجاج علماء الهند بان التمييز المذكور ليس مما يعلم
به العقل بل هو وهم محض ليس بشيء يعتد به والله اعلم **قال الفصل** الثاني
في المفارقات **اقول** الفصل الثاني في المفارقات في هذا الفصل
مباحث الاول في اقسامها الجواهر الغائبة عن حواسنا اما ان تكون مؤثرة في
الاجسام او مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها والاول
اي الجواهر الغائبة المؤثرة في وجود الاجسام هم العقول عند الحكماء والملائكة
الاعلى بلسان الشرع والثاني اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام ينقسم الى علوية
وهي التي تدبر الاجرام العلوية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية
في عرف الشرع والى سفلية وهي التي تدبر عالم العناصر والمدبرة لعالم العناصر
اما ان تكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات فهم يسمون ملائكة الارض
واليهم اشار صاحب الوحي عليه السلام وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال
وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى
نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة الانسانية والثالث اي الجواهر الغائبة عن الحواس

التي

التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة اما ان تكون خيرة بالذات وهم الملائكة
الكروبيون في لسان الشرع او شريرة بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير
والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم النفوس
البشرية المفارقة عن الابدان بحسب الخير والشر واكثر المتكلمين انكرها اجمع الحق
كما في صدر الكتاب قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل
باشكال مختلفة قال المصنف هذا الذي ذكرته من التقسيمات التي استنبطته
من قواعد الرسائل والمتصفحة من ايدي الحكماء ونزع ان احاطة العقل بالمذكورات فرع
الاستدلال لعلماء من قبل الحال كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو **قال**
الثاني في العقول **اقول** البحث الثاني في العقول قال الحكماء العقول
اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجودات التي لا يسبق وجودها عدم زماني
كما روي عن النبي عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل واقوى ما استدل الحكماء على ان
اول المبدعات العقول وجهان الاول ان الافلاك موجودة اما لحدوثها او لامكانها
فالموجد القريب للافلاك ليس الباري تعالى لان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى والصورة
والله تعالى واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب الذي ليس بواحد
فالافلاك غير صادرة عن الواجب تعالى وليس الموجد القريب للافلاك جسما لانه غير
الافلاك لدليل الاول ان ذلك الجسم ان احاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك
لتقدم وجود العلة على وجود المعلول ووجود الافلاك مقارن لعدم الخلاء الذي
يكون في جوف ذلك الجسم المحيط فيكون ذلك الجسم متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم
على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته وايضا تعين هو محال
وان احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم كون الخسيس علة للشريف لكون المحيط اعظم
واشرف من المحاط والثاني ان الجسم انما يؤثر بواسطة الوضع فلا بد ان يكون لذلك الفاعل
وضع مخصوص بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهيولى اولا اذ ليس للهيولى وضع قبل
الصورة ولا يؤثر ايضا في الصورة اولا اذ لو اثر فيها لزم ان يكون للصورة تعين قبل الهيولى

واذا لم يؤثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة فلا يؤثر في الجسم وليس الموجب القريب
للافلاك بما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لان ما يتوقف فعله على الجسم لا يصدر
عنه ما هو اول الاجسام وهو الافلاك كما مرّ واذا لم يكن الموجب القريب
للافلاك البارى تعالى ولا الجسم واجزاؤه ولا النفس فالموجب لها جوهر مجرد
مستغن عن الاداة والالات وهو العقل وفيه نظر لان الامام الواحد لا يصدر
عنه المركب وقد مر الكلام عليه ولان المحيط اشرف من المحاط ولان الجسم
لا يؤثر الا فيما له وضع بالنسبة اليه لا بد لهذه المقدمات من دليل والله اعلم

قال الثاني الصادر من الله **اقول** الوجه الثاني

على ان اول المبدعات هو العقول هو ان الصادر من الله تعالى اولا ليس
العرض لان العرض لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات
فلو كان العرض هو الصادر الاول لكان متقدما على ما عداه من الممكنات ومن جملتها
الجوهر فيتقدم العرض على الجوهر وهو محال وايضا الصادر من الله تعالى ليس جسما لان
الجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر كالهيولى والصورة لما تقدم في الدليل الثاني
من ان الموجب القريب للافلاك ليس جسما اعني الافلاك والصادر اولا ليس هيولى
ولا صورة لوجهين الاول انه لو كان احدهما علة للاخرى لتقدم احدهما على
الاخرى لكن ليس احدهما متقدما على الاخر كما عرفت في الدليل المذكور والثاني ان الهيولى
قابلة للصورة فلا تكون فاعلة لها فلا تكون الهيولى هو الصادر الاول وان
تحقق الصورة مستفاد من الهيولى فلا تتقدم الهيولى عنها فلا يكون الصادر
الاول هو الصورة وليس الصادر الاول شيئا يتوقف فعله على الجسم اعني النفس
لما مر فهو عقل وهو المطلوب وفيه الانظار المذكورة في الوجه الاول فلا حاجة الى
اعادتها وفيه نظر اخر وهو انا لا نسلم ان القابل لا يكون فاعلا فلا يتم الوجه الثاني
من الوجهين الدالين على ان الهيولى ليس هو الصادر الاول ولهذا العقل بلحاظ
جهات من وجوده من المبدأ الاول ووجوب بالنظر الى المبدأ الاول وامكان من ذاته

٧٥

فيكون بذلك الوجود مبدأ لعقل آخر وبذلك الوجوب مبدأ لنفس فلك
وبذلك الامكان مبدأ لجسم فلك ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه
عقل آخر وفلك آخر ونفس ذلك الفلك الاخر وهلم جرا الى العقل العاشر الذي
لا يصدر عنه عقل بل كليات العناصر المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر
عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا الاية المؤثر في عالم العناصر
المفيض لارواح البشر على ابدانهم عند استعدادها لتعلق النفوس بها فهذه العشرة
من العقول مما ظهر بالدليل على معنى انه لا يجوز ان يكون اقل منها واما انها منحصرة
في هذه العشرة فلا مجال للعقل فيه لجواز ان يكون غير متناهية او محصورة في عدد
غيره واعلم ان ضعف هذا الكلام بين لانه ان لم يجز ان يصدر عن العقل بهذه
الجهات شيء بطل ما ذكروا والا فما الدليل على انتهائه الى العقل العاشر ولهذا
قال بعضهم ان الكلام في اثبات العقول شبيه بكلام الصوفية لا سيما وقد بينا
ضعف اكثر مقدماته كما مر في تقرير الوجه الاول والثاني **قال** المصنف ويشبه ان
يكون القلم هو العقل الاول لقوله عم اول ما خلق الله تعالى القلم فقال اى الله تعالى له
اكتب فقال اى القلم ما اكتب فقال الله تعالى القدر ما كان وما هو كائن الى
الابد ويشبه ان يكون اللوح المكتوب عليه ذلك الخلق الثاني اى المخلوق الثاني
لاستحالة الامر بالكتابة من غير شيء يكتب عليه ويشبه ان يكون ذلك اللوح المحفوظ هو العرش
او متصلا به لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش **قال**
فرع لما كانت **اقول** هذا فرع على وجود العقول
لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة لما عرفت من ان كل حادث مادي لان
لان كل ما سبق يكون مسبوقا حادثا بحصوله بعد العدم وكل حادث مادي لما مر
وكانت انواعها منحصرة في اشخاصها لما عرفت في النوع المذكور في الفصل الثالث
من الفصل الثالث من الكتاب الاول من ان تعدد اشخاص الطبيعة الواحدة انما يكون
بحسب المواد وتكون جامعة لكمالاتها بالفعل لان حدوث الكمالات يقتضي المادة

كما مرّ والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه الامور
لا يكون الا لما له مادة وكانت عاقلة لذواتها لحصول ذواتها عندها وكون
التعقل عبارة عن حضور صورة المعقول عند العاقل وكانت عاقلة لجميع الكليات
لامكان استفادة صور الكليات اياها ووجوب حصول ما هو ممكن لها وكون الادراك
عبارة عن تمثل صورة المدرك للمدرك وكانت غير مدركة للجزئيات لما سنذكر في
البحث الرابع من هذا الفصل **قال** الثالث النفوس الفلكية **اقول** و
البحث الثالث في اثبات النفوس الفلكية احتج الحكماء على ذلك بان حركات
الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لان الحركة الطبيعية طلب لحالة الملائمة و
هرب عن حالة منافرة فلو كانت حركات الافلاك طبيعية لكان المطلوب
بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع وذلك لان كل نقطة يتحرك اليها الفلك
بالحركة المستديرة تحركه اليها عين حركته عنها فيكون المطلوب بالطبع مهروبا
عنه بالطبع محال فحركات الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين
الاول ان القسر انما يكون على خلاف الطبع اى الحركة القسرية هي التي تكون على خلاف
الحركة الطبيعية ولما لم يكن للفلكيات حركة طبيعية استحال ان يكون لها حركة
قسرية الثاني ان الحركة القسرية انما تكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة
والبطوء فلو كانت الفلكيات تتحرك قسرا وجب ان يتحرك في الجهة الواحدة على مقدار
واحد من السرعة والبطوء وليس كذلك حسا وفيه نظر لجواز ان يكون هناك
قواسر مختلفة فلذلك يختلف في الجهة والسرعة والبطوء واذا ثبت ان
حركات الفلكيات ليست طبيعية ولا قسرية ثبت انها ارادية واذا ثبت
ذلك فللفلكيات محركات لامتناع صدور الحركة من غير محرك ومحرك تلك الحركات يكون
مدركة لما عرفت من ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة شاعرة بتلك الحركة فهي
اما متخيلة واما عاقلة والاول وهو كون المحركات متخيلة باطل لان التخيل
الصرف من القوى الجسمانية فلا يتصور حركات دائمة باقية على نظام واحد لما ستعرف

من ان القوى



ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فثبت انها عاقلة وكل
عاقل مجرد لما سنذكر فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست تلك
الجواهر المجردة العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك اعني انها ليست مباشرة للتحريك لان
حركات الافلاك جزئية متجددة متصرمة والحركات الجزئية المتجددة المتصرمة منبعثة
عن ارادات جزئية لاستحالة ان يكون متعلق الارادة الكلية حركة جزئية والارادات
الجزئية تابعة لادراكات جزئية ضرورة كون المباشر للحركات الجزئية مدركة لها
والادراكات الجزئية لا تحصل للمجردات لما سنذكر في البحث الرابع من هذا الفصل
فثبت ان تلك المجردات ليست هي المبادي القريبة للتحريك بل تلك الارادات الجزئية
التي هي اسباب لتلك الحركات الجزئية حاصلة لقوى جسمانية فاتصاف تلك المجردات
مع اجسام الافلاك شبيهة بالقوى الحيوانية التي فينا ونصير نفوسنا الناطقة على
ابداننا وتسمى هذه القوى نفوسا جزئية منطبعة وتلك الجواهر نفوسا ناطقة مجردة
والمشهور ان الفلكيات عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود
منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها لانهما مختصان بالجسم الذي
ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة ثم يرجع الى الحالة الملائمة فيلتذ
او ينتقم ممن يخيل له فيغضب واستخبر بان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال
الى حال وفيه نظر **قال** الرابع في تجرد النفوس **اقول** و
البحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني
وهذا هو مذهب الحكماء ومذهب محققي الاسلام من الاشاعرة يدل على تجردها العقل
والنقل اما الوجه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر البسائط كالعقول (العقل)
غير منقسم والا اي وان كان منقسما فجزء هذا العلم ان كان علما بذلك المعلوم
البسيط لكان الجزء مساويا للكل في تمام الحقيقة وهو محال وان لم يكن جزؤه علما
بذلك فمجموع الاجزاء ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فذلك محال
لانه يقتضي ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هذا خلف وان استلزم المجموع

أمر زائداً على الآخر يعود الكلام إلى ذلك الزائد ويتسلسل وثالث
أن العلم بالله غير منقسم فمحله أيضاً يكون غير منقسم إذ لو كان منقسماً يلزم انقسام
العلم بالله تعالى لأن الحال في المنقسم منقسم وقد بيّنا أنه غير منقسم هذا خلف
وإذا ثبت أن محل العلم بالله تعالى غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم بناءً على
نفي الجوهر الفرد ثبت أن محل العلوم أعني العلم بالله والعلم بسائر البسائط ليس
بجسم ولا جسماني فيتصور كبرى لقولنا النفس محل العلوم ليلزم أن النفس ليس
بجسم ولا جسماني وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة وتوجيهه
أن يقال سلمنا أن العلم بالله غير منقسم لكن لا نسلم أن محله غير منقسم قوله لأن الحال
في المنقسم منقسم قلنا لا نسلم ذلك فإنه منقوض بالوحدة فإنها قائمة بكل موجود حتى
الكل وبالنقطة فإنها قائمة بالخط المنقسم في الطول ولا يلزم من انقسام محلهما انقسامهما
وأيضاً منقوض بانقسام الجسم الذي يساويه في الجسمية وتوجيهه أن يقال لا نسلم أن
العلم بالله تعالى غير منقسم قوله لأنه لو كان منقسماً فجزؤه إن كان علماً به لزم تساوي
الجزء والكل في تمام الماهية وهو محال قلنا لا نسلم استحالته فإنه منقوض بالجسم
فإن الجسم الواحد كالماء الواحد ينقسم إلى قسمين متساويين في الحقيقة وأنت
إذا تأملت في هذا النقض الثاني وجدت الترتيب الطبيعي أن يقدم الثاني على الأول
كما قررنا في الإيضاح **قال** الثاني أن العاقل **أقول** الوجه الثاني
من الوجوه العقلية هو أن العاقل أعني النفس قد يدرك السواد والبياض
معاً لكونه حاكماً بالتضاد بينهما فيحصل فيه صورتهما فلو كان العاقل لهما جسماً
أو جسمانياً لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال أما إذا كان
جسماً فظاهر وأما إذا كان جسمانياً فظاهر أيضاً لكون الجسماني حالاً في
الجسم والحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء ومنع هذا الوجه بأن الحاصل
في العاقل صورتا السواد والبياض العقليتين ولا تضاد بينهما إنما التضاد
للسواد والبياض الخارجيين فلا يلزم ما ذكرتم ونوقض هذا الوجه أيضاً بتصور

هذا

وهو النفس

هذا السواد وتصور هذا البياض فإن المدرك لهما لكونهما حسيين هو
الجسم أو الجسماني عند الحكماء دون النفس مع عدم التضاد بينهما **قال** الثالث
لو كان جسماً **أقول** الوجه الثالث من الوجوه العقلية هو أنه لو كان
العاقل أي النفس جسماً أو حالاً في الجسم بأن يكون حالاً في عضو كقلب أو دماغ
مثلاً لزم تعقل ذلك العضو دائماً أو لا تعقله دائماً لأن التعقل إنما يكون
لمقارنة صورة المتعقل للمتعقل فالصورة الحالة في مادة ذلك العضو الذي
حل فيه العاقل إن كفت في تعقل ذلك العضو لزم تعقل ذلك العضو دائماً لأن
تلك الصورة مقارنة للعاقل دائماً وكافية في تعقله وإن لم تكف تلك الصورة في
تعقل ذلك العضو امتنع تعقله دائماً إذ لو جاز تعقله فإنما يجوز بمقارنة صورة
أخرى للعاقل في تلك المادة متجددة فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة بالعوارض
بأعيانهما صورتان متماثلتان لشيء واحد هما المكتنف من أن تغاير أشخاص
نوع واحد إنما يكون بتغاير المواد لكن ذلك باطل لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين
في مادة واحدة فثبت ما ذكرنا من الشرطية وهو أن العاقل لو كان جسماً أو حالاً
فيه لزم تعقل ذلك الجسم دائماً أو لا تعقله دائماً واللازم باطل لأنا نعقل عضواً
دائماً ولا نعقل عضواً دائماً فالملزوم وهو كون العاقل جسماً أو حالاً فيه
باطل أيضاً وهو المطلوب وهذا الوجه ضعيف لأن الصورة العقلية عرض قائم
بالجوهر أي الصورة الخارجية لذلك العضو وح لا يلزم اجتماع المثلين إن
لو كان تعقل ذلك الجسم بصورة أخرى أيضاً الصورة التي بها تعقل ذلك العضو
حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته
ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع **قال** الرابع القوة العاقلة **أقول**
الوجه الرابع من الوجوه العقلية هو أن القوة العاقلة تقوى وتقدر على تعقل معلومات
غير متناهية لأنها تقدر على إدراك الأعداد والأشكال التي لا نهاية لها وهو
ظاهر ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك أي بقادرة على إدراك معقولات غير متناهية

علة لحصول صورتين متماثلتين لشيء واحد

لما نذكره في باب الحشر والجزاء فالقوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية
وهو المطلوب فاعترض على هذا الوجه بان عدم تناهي المعقولات للقوة العاقلة
ان عنيتم به ان القوة العاقلة لا تنتهي في الادراك الى معقول الا وهي تقوى
على تعقل معقول اخر فالقوة الخيالية ايضا كذلك لانها لا تنتهي الى تخيل الا
وهي تقوى على تخيل متخيل اخر فيبطل قولكم لا شيء من القوى الجسمانية كذلك
وان عنيتم بذلك ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة
واحدة فهو ممنوع فيبطل قولكم القوة العاقلة تقدر على معقولات غير متناهية
قال الخامس الادراكات **اقول** الوجه الخامس من الحجج
العقلية هو ان الادراكات الكلية كادراك طبيعة الانسان وطبيعة الحيوان
ان حلت في جسم لكون محلها مختصا بمقدار وشكل ووضع معين لزم اختصاص
تلك الادراكات بمقدار ووضع وشكل كذلك تبعا لمحلها فلا تكون تلك الادراكات
صورا مجردة لاقترانها بالمخصصات ولا كلية لانها حينئذ لا تكون مقولة على الافراد
التي لا يكون لها ذلك المقدار والشكل والوضع فلا يكون المشترك مشتركا
فيه هذا خلف فاعترض على هذا الوجه بان كلية الصورة عبارة عن انطباقها
على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهية الاشخاص مجردة عن اللواحق الخارجية
فلا نسلم ان تلك الصورة لو اقترنت بمقدار وشكل ووضع معين بتبعية
المحل لا يكون كلية اذ هي مطابقة لماهية الاشخاص اذا اخذت مجردة وبان
تجرد الصورة عبارة عن عراها عن العوارض الخارجية دون العوارض العقلية
فتكون الصورة العقلية مجردة ولا تقدح في كليتها وتجردها شيء مما عرض لها بسبب
المحل اذ لو كان قادحا لاشترك الالزام بان نقول الادراك الكلي حال في نفس
جزئية فيشتمل ما عرض لها بسبب المحل لا يقدح في كليتها ولا يلزم من جزئية المحل جزئية
الحال **قال** واما النقل فمن وجوه الاول **اقول** هذا ظاهر غني
عن الشرح **قال** واختلف المتكلمون **اقول** اختلف المتكلمون في النفس

فقال ابن الراوندي ان النفس اشياء لها سوداء ان الجزء لا يتجزى في القلب
وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد
في الورد وقيل ان النفس قوة في الدماغ مبدأ الحس والحركة لجميع البدن وقيل
ان النفس قوة في القلب مبدأ الحياة لجميع البدن ولا فاعلية المخصوصة بهما
وقيل ان النفس هي ثلث قوى احديها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية اي
الحاكمة والقوة الثانية في القلب هي النفس الغضبية ويسمى قوى حيوانية والقوة
الثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة
اعني الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج الخاص لكل
شخص من اشخاص الانسان ومنهم من قال عنه هذا ولسنا الان في تفصيل
جميع المذاهب **قال** الخامس حدوث **اقول** البحث
الخامس في حدوث النفس المليون لما اتفقوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته
فهو محدث والنفس مما سوى الواجب اتفقوا على حدوث النفس الا انهم
جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار المروية انه
قال عليه السلام ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام فهذا
الخبر دال على حدوث النفس قبل حدوث البدن ومنع حدوث النفس قبل
حدوث البدن قوم اخرون لقوله تعالى بعد ذكر خلق البدن وذكر اطواره
ثم انشأناه خلقا اخر فتبارك الله فان هذه الاية تدل على ان الخلق متأخر
في الوجود عن البدن فالمراد بالخلق الاخر هو النفس فيكون حدوث النفس
متأخرا عن حدوث البدن ونقل عن ارسطو ومن قبله من الحكماء يعني افلاطون
انه ذهب الى ان النفس قديمة واما ارسطاطاليس فذهب الى ان النفس
حادثة بشرط حدوث البدن واحتج على ذلك بان النفوس
متحدة بالنوع والماهية اذ لو اختلفت بالماهية لكانت مركبة لاشتراكها
في كونها نفسا وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيلزم ان يكون كل نفس مركبا منهما

اي ما به الاشتراك
وما به الامتياز ه

وكل مركب جسم فكانت النفس جسما وهو محال فثبت ان النفوس متحدة
بالنوع والماهية واذا ثبت ذلك لزم ان تكون حادثة عند حدوث
البدن اذ لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة غير متعددة لان تعدد
افراد النوع الحقيقي انما تكون بالمادة كما عرفت ومادة النفس البدن فلا تعدد
للنفس قبل البدن فثبت ان النفوس لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة ثم
اذا تعلقت بالابدان ان بقيت واحدة كما كانت قبل التعلق بالبدن لكان نفس
كل واحد اعني محل علومه عين نفس الآخر فيلزم ان يعلم كل واحد ما علمه الآخر وهو
ليس كذلك وان لم تبق واحدة كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فعلم ان النفس
لو كانت قبل البدن يلزم احد هذين الامرين المحالين فوجودها قبل البدن محال وقيل
على هذا الاحتجاج بان المفهوم من كون الشيء نفسا كونه مدبرا للبدن وهذا
المعنى امر عرضي بالنسبة الى ذات النفس فلا يلزم تركب النفوس من الشركة في
هذا المعنى اذ الاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب في الماهية فجاز ان تكون
النفوس مختلفة بتمام الماهية كالعقول فانها مع اختلافها في تمام الماهية مشتركة
في الاختلاف الذي في عوارضهما وان سلم تركب النفوس فلا نسلم ان كل مركب
جسم وكيف يكون كل مركب جسما والحال ان المجردات كالعقول والنفوس
عندكم مشاركة في الجوهرية ومخالفة بالماهية فيكون مركبة مع انها ليست باجسام
وان سلم ان النفوس متحدة بالماهية والنوع وانها لا تتعدد الا بتعدد الابدان
فلم لا يجوز ان تتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر وهلم جرا الى غير النهاية
فان قلت يلزم التناسخ والتناسخ باطل قلنا عمدتكم الوثقى في ابطال
التناسخ مبني على حدوث النفس لانكم تستدلون عليه على هذا الوجه وهو ان
البدن شرط لحدوث النفس فالبدن اذا استكمل فاض عليه من واهب النفوس
نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن فاذا وجب ان يحدث عند حدوث
كل بدن نفس تتصل به فلو اتصلت به نفس اخرى والا يكون لشيء واحد نفسان

اعني

أعني ذاتان وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدة لا اثنين فاذا امتنع
اتصال نفسين ببدن امتنع التناسخ وهو ان تتصل نفس ببدن بعد خرابه
ببدن آخر لان عند حدوث ذلك البدن الآخر تحدث نفس اخرى تتصل به فاذا
اتصل به نفس البدن الموجود قبله يلزم ان يتصل ببدن نفسان وانه باطل
لما عرفت فعلم بان ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث
النفس به دور **قال** السادس في كيفية **اقول** البحث السادس
في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها فيه قال الحكماء النفس غير
حالة في البدن ولا مجاورة للبدن لما عرفت من انها جوهر مفارق بالذات
لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها بالبدن توقف
كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية على البدن لما علم من ان النفس في
مبدا فطرتها خالية عن العلوم وبواسطة البدن تقدر على اقتناء الكمالات والنفس
تتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب اعني البخار المتكون من الطف اجزاء
الاغذية فتنبعث عن القلب من النفس الناطقة على ذلك الروح قوة تسري
بسريان الروح في الشرايين الى اجزاء البدن واعماقه فتفيد هذه القوة في
كل عضو قوى تليق بذلك العضو ويكمل بها نفع ذلك العضو اي تحصيل الغذاء
وتشبيهه من الصانع باذن الحكيم العليم كما هو مسطور في الكتب الطبية هذا
قال وهي باسرها **اقول** والقوى القائمة في البدن
باسرها تنقسم الى قوى مدركة والى قوى محركة والقوى المدركة تنقسم
الى قوى ظاهرة والى قوى باطنة اما القوى الظاهرة فهي المشاعر الخمس
الاول البصر وهو ادراك البصر المبصرات انما يكون بسبب انعكاس صورة
من المرئي الى الحدقة وانطباعها بتلك الصورة في جزء من الحدقة بحيث
تحصل زاوية مخروط مفروض قاعدة ذلك المخروط سطح المرئي والحاصل
ان الابصار يكون بانطباع صورة المرئي في جزء من الحدقة على هذا الوجه

نرى القريب اعظم من البعيد لكون تلك الزاوية اكبر كما بيّن في موضعه وقيل الرياضيين

الابصار بواسطة اتصال شعاع مخروطي الشكل يخرج من الحدقة الى المرئي

ومنع هذا القول بان الابصار لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار

بهبوب الرياح ضرورة فيجب ان لا نرى المقابل ونرى غير ما اتصل به الشعاع

والامر على العكس وفيه نظر فان شعاع الشمس لا يتشوش بهبوب الرياح ضرورة

فلا يتم ما ذكرتم المشعر الثاني السمع والبحث في ادراك السمع المسموعات وصول

الهواء المتموج الى الصماخ والسمع قوة مستودعة في العصب الذي في مقعر الصماخ

المشعر الثالث الشم وهو قوة مستودعة في زائدتين شبيهتين بحلمتي الثدي

في مقدم الدماغ تدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالروائح الى مقدم

الدماغ وقيل ادراك الروائح بسبب وصول الهواء المختلط بجزء يتحلل من ذي

الرائحة ومنع هذا القول بانا نعلم ان اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام

ما ينتشر الى المواضع التي يصل اليها الرائحة المشعر الرابع الذوق وهو قوة

تنبث في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق للاشياء

انما يكون لمخالطة رطوبة الفم بالمذوق وبسبب وصول المذوق الى العصب

المذكور المشعر الخامس اللمس وهو قوة تنبث في جميع جلد البدن وادراك

اللمس للاشياء انما يكون بالمماسة والاتصال بالملموس **قال**

واما الباطنة فخمس **اقول** واما القوى الباطنة

فخمس ايضا الاول من القوى الباطنة الحس المشترك وهو قوة تدرك

صور المحسوسات باسرها لان كل ما يدركه كل واحد من المشاعر الخمسة

الظاهرة يتأدى صورتها اليها فانا نحكم على هذا المحسوس بانه ابيض وذا

طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يجب ان يحضره المحكوم به وعليه فلا بد

فينا من قوة تدرك صور المحسوسات جميعا وامكننا الحكم بذلك

جميعا وتلك القوة هي الحس المشترك كما ذكرنا ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول

الدماغ

من الدماغ الثاني منها الخيال وهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبتها

وهذه القوة غير الحس المشترك لان ادراك الصور غير حفظها ومحل الخيال

مؤخر البطن الاول وموضعها البطن الاول من الدماغ الثالث منها القوة الواهمة

وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو

وزعم المصنف ان محلها مقدم البطن الاخير من الدماغ وهو سهو لان محلها آخر

البطن الاوسط شهد به كتب الشيخ الرئيس الرابع منها الحافظة وهي قوة تحفظ

ما تدركه الوهم ومحل هذه القوة بزعم المصنف مؤخر البطن الاخير وهو سهو ايضا

بل محله البطن الاخير اذ ليس في البطن الاخير قوة سوى هذه كما عليه كتب الشيخ

الرئيس الخامس منها القوة المتصرفة وهي القوة التي من شانها التحليل والتركيب

بين الصور الماخوذة من الخيال تارة وبين المعاني الماخوذة من الحافظة اخرى

كما تتصور انسانا عديم الراس وهو التحليل وكما تتصور انسانا ذا راسين

وهو التركيب تسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها

الوهم والمراد من الاستعمال ان تتصرف القوة بواسطتها في المدركات ومحلها

الدودة التي في وسط الدماغ اعني مقدم البطن الاوسط لتكون واسطة بين

الصور والمعاني والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال

الفعل بخللها اي اذا عرض آفة لعضو من الاعضاء المذكورة اختل امر تلك

القوة المختصة به فالمدرك للجزئيات اولا هي هذه القوى والنفس انما تدرك

الجزئيات بواسطة تلك القوى وانطباع صور الجزئيات في هذه القوى

لا في النفس فانا لو تصورنا مربعا مجنحا بجناحين كل منهما مربع ايضا وتصورت

النفس به لزم تغاير محل الجناحين ضرورة فيلزم انقسام النفس وهو محال

قال واما المحركة **اقول** واما القوى

المحركة فتنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية

فتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وهي تحث على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية

اعلم ان قوى المدركة الباطنة فمنها مدركة للصورة الجزئية وهي الحس المشترك ...

اوبحث على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى قوة محركة تحرك الاعضاء
بواسطة تمديدها الاعصاب وارخائها وهى المبدا القريب للحركة وهى قوة منبثة
فى العضلات واما القوى المحركة الطبيعية فهى المتصرفة فى امر الغذاء اما لحفظ
الشخص او لحفظ النوع والاول اى القوة المتصرفة فى الغذاء لبقاء الشخص
قسمان القسم الاول الغاذية وهى التى تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى ليخلف
بدل ما يتحلل والقسم الثانى النامية وهى التى تزيد فى اقطار البدن على تناسب
طبيعى الى غاية النشو وانما قلنا على تناسب طبيعى احترازا عن الاورام وقولنا
الى غاية النشو احترازا عن السمن بعد سن الوقوف والثانية اى المتصرفة فى الغذاء
لبقاء النوع ايضا قسمان القسم الاول المولدة وهى التى تفصل جزءا من الغذاء
بعد الهضم الرابع ليصير مادة شخص آخر والقسم الثانى المصورة وهى التى
تحيل تلك المادة فى الرحم وتفيدها الصور وتخطيط الاعضاء وتشكيلها
القوى واعلم ان المهيئة للقوى نفس المولود لا المصورة التى فى الام
ويخدم هذه القوى الاربع اعنى الغاذية والنامية والمولدة والمصورة قوى
اربع اخر اولاها الجاذبة وهى التى تجذب المحتاج اليه اعنى ما يصلح ان يصير
جزءا من اجزاء المغتذى وثانيتها الهاضمة وهى التى تحيل الغذاء الى ما يصلح ان
يكون جزء المغتذى بالفعل ولهذه القوة اربع مراتب المرتبة الاولى
عند المضغ ولهذا تفعل الحنطة الممضوغة فى انضاج الدماميل ما لا تفعله
المطبوخة المرتبة الثانية فى المعدة وهو ان يصير الغذاء كماء الكشك الثخين
ويسمى كيلوسا والمرتبة الثالثة فى الكبد وهو ان يصير الكيلوس اخلاطا اى الدم
والصفراء والبلغم والسوداء والمرتبة الرابعة فى الاعضاء وهو ان يصير
الغذاء بالمزاج جزءا منها وللمعترض هنا ما ذكره المصنف وهو ليس كذلك
لان الشيخ الرئيس ذكر فى القانون ان للغذاء اربع هضوم الاول فى المعدة واشار
عند المضغ بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعدة فكان انهضم الغذاء

المعدة

المعدة صار بواسطة المشروب غالبا كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين
ثم انه بعد ذلك ينجذب لطيفه الى الكبد فى طرق العروق المسماة بماساريقا
ويطبخ فى الكبد مرة اخرى فيحدث الاخلاط الاربعة ثم ان الدم وما يجرى معه
فى العروق يهضم ثالثا واذا توزع على الاعضاء فلينصب الى كل عضو عنده
يهضم رابعا فعلم بان الهضم الذى عند المضغ والذى فى المعدة ليس كل منهما هضما
برأسه وايضا اخل المصنف بالهضم الذى فى العروق وهذا يدل على ان المصنف
لم يكن له دربة فى علم الطب بل لعله لم يطالع كتب الشيخ اصلا وثالثتها الماسكة وهى
التى تمسك المجذوب ريثما يفعل فيه الهاضمة ورابعتها الدافعة وهى التى تدفع
الفضل المعد لعضو آخر الى ذلك العضو كالاثفال التى تدفعها المعدة
الى الامعاء وكالصفراء التى تدفعها الطبيعة الى المرارة والسوداء التى تدفعها
الى الطحال والله اعلم **قال** البحث السابع **اقول** البحث السابع
فى ان النفس لا تفنى بموت البدن لما سبق فى البحث الخامس من هذا الفصل والنصوص
الدالة على ذلك وتحرير الادلة من حجج الحكماء على هذا المطلوب ان النفس
غير مادية لما مر وكل ما يقبل العدم فهو مادى ايضا لما مر فالنفس لا تقبل
العدم وقد سبق ما يتعلق بهذا الدليل تقريرا واعتراضا فلا حاجة الى الاعادة
ثم ان الحكماء قالوا ان للنفوس بعد المفارقة عن البدن سعادة وشقاوة لان النفوس
ان كانت عالمة بوجود الله تعالى وبوجوب وجوده وبفيضان جوده اى بكيفية
صدور الموجودات عنه على وجه اشرف وبتقدس ذاته تعالى عن النقائص
ومع ذلك كانت نقية عن الهيئات البدنية كالحرص والحقد والغضب وغير
ذلك من منهيات العقل والشرع وكانت معرضة عن اللذات الجسمانية
تكون عقيب الموت تلتذ تلك النفوس بوجدانها ذاتها كاملة شريفة منخرطة فى
سلك المجردات المقدسة عن النقائص من الملائكة المكرمة والى ذلك اشار فى الكتاب
الالهى بقوله ان الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون

فان الايمان هو العلم بالله تعالى وعدم لبسه بالظلم هو النفاق والهيآت
البدنية فان كانت النفس جاهلة معتقدة للاباطيل المضلة فالمبيت بسبب
ادراكها جهلها بتلك العلوم مع اشتياقها تعالى بعوقه تلك المعارف الحقيقية ويأسها
عن حصول تلك المعارف خالدة مخلدة لان شرط حصولها البدن وقد فني
وفقدها العود الى الدنيا والى اكتساب المعالم والى ذلك اشار في الكتاب
الالهي حيث قال ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من
المؤمنين وان اكتسبت النفس من البدن هيآت ذميمة واخلاقا دنية
مع كونها غير معتقدة للاباطيل عذبت بسبب ميلانها الى تلك الهيآت
مع تعذر حصول تلك الهيآت لها ويكون ذلك التعذيب مدة وطول العذاب
وقصرها يكون بحسب رسوخ تلك الهيآت ودوامها فيها حتى تزول
تلك الهيآت فتزول الشقاوة وتلك اشارة في الكتاب الالهي الى الشقاوة
المخلدة والى ذلك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
لان الشرك هو الاعتقاد الباطل وما دون ذلك هو الهيآت البدنية
واعلم ان ما قاله الفلاسفة من المعاد والشقاوة الدائمة والزائلة وان
لم يتم عليه برهان قاطع لكنه مؤيد بكثير من الآيات كما ذكرنا ومؤيد
باقاويل الانبياء فانهم دعوتهم الى العلم بالله تعالى ووحدانيته وترك
الهيآت البدنية كما نقل عنهم جعلنا الله تعالى من السعداء الابرار وحشرنا
في زمرة الاخيار بمنه وجوده **قال الكاتب الملكي**
الخامس **اقول** الكتاب الثاني في الالهيات لغو المباحث
المتعلقة بالواجب جل ذكره وفي هذا الكتاب ابواب ثلاثة لان الكلام اما
في ذاته او في صفاته او في افعاله فاذن لكل منها باب الباب الاول
في ذاته تعالى وانما قدم المباحث المتعلقة بذاته على غيرها لما هو النظر
الطبيعي ومن هنا الباب فصول الفصل الاول في العلم به تعالى وفي هذا الفصل
مباحث

مباحث الحجج الاولة في ابطال الدور والتسلسل فانما قدم هذا البحث
على غيره لكونه مقدمة في اثبات الواجب الذي هو المطلوب في هذا الفصل
اما ابطال الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود
اثره فاذا العقل يجزم بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء في شيء
الذي هو سابق عليه لزم تقدم وجود الشيء على نفسه بمرتبتين وهو محال
قال واما التسلسل **اقول** واما التسلسل فقيل
على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية فلنفرض جملتين احدهما من سلسلة من حين والاخرى من المعلول
الذي قبله فالجملة الثانية تكون ناقصة عن الجملة الاولى بواحد وفرضنا
ان الجملتين تسلسلتا الى غير النهاية فان استوت الجملة الثانية الجملة
الاولى بان ينطبق كل فرد من الجملة الاولى على فرد من الجملة الثانية وهكذا الى
غير النهاية يكون الناقص اعني الجملة الثانية مثل الزائد اعني الجملة الاولى
وهو محال فان لم يستوعب الجملة الثانية الجملة الاولى بان يوجد في الاولى
فرد لا يكون من الجملة الثانية ما يقابله شيء يلزم انقطاع الجملة الثانية
فالجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة اذ المفروض ذلك فيكون الجملة
الاولى ايضا متناهية لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه
وقد فرضناهما غير متناهية هذا خلف وفيه نظر مشهور **قال**
الثاني **اقول** الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ابطال
التسلسل هو انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فمجموع الممكنات
المتسلسلة يحتاج الى كل واحد منها ضرورة احتياج المجموع الى كل واحد من
اجزائه فيكون المجموع ممكنا محتاجا الى سبب لما مر ان علة الاحتياج هو
الامكان وذلك السبب الذي يؤثر في المجموع ليس نفس المجموع لاستحالة
كون الشيء علة لنفسه والا لتقدم على نفسه وانه محال ولا داخل المجموع

الشيء بالوجود على ما يتقدم عليه بالوجود ويلزم من ذلك تقدم

لان العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من آحاده والداخل في المجموع استحال
ان يكون كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة لكل واحد من
الآحاد لان من جملة تلك الآحاد علله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فذلك
البعض امر خارج عن المجموع والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا
وهو المط لا يقال الحصر ممنوع لان المؤثر في المجموع هو الآحاد التي لا نهاية
لها والآحاد التي لا نهاية لها ليست نفس المجموع بناء على ان اجزاء الشيء غير ذلك
الشيء وليس داخلا فيه ولا خارجا عنه وهو ظاهر لانا نقول ان
اريد بذلك ان المؤثر كل الآحاد من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد
به كل واحد واحد لزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد وهو محال وايضا
على ذلك التقدير يكون المؤثر داخلا وقد ابطلناه وفي هذا الحصر نظر من وجوه
اما اولا فلانا لا نسلم ان علة المجموع يجب ان يكون علة لجميع الآحاد حتى يكون
المؤثر في المجموع هو الداخل فيه لجواز استغناء البعض عن حصوله بمؤثر آخر
وايضا لا نم ان الخارج عن هذه السلسلة خارج عن كل الممكنات حتى يكون
واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة من العلل والمعلولات الغير المتناهية
من جملتها هذه السلسلة فلا يلزم ما ذكرتم وان سلم فلا يلزم بطلان التسلسل
بل اثبات الواجب وانتم في بيان اثباته فلا يلزم مطلوبكم الذي انتم بصدده من
لا نهاية والجواب عن الاول ان العلة المستقلة للمجموع يجب ان يكون علة لجميع
آحاده اذ لو لم يكن علة لجميع آحاده فاما ان يكون بعض الآحاد مستغنيا عن
المؤثر فيلزم وجود الواجب لانا لا نعني بالواجب الا الموجود المستغني عن المؤثر
او حاصلا بمؤثر آخر فلا يكون العلة المستقلة علة مستقلة للمجموع لان العلة المستقلة للمجموع
هي التي لو حصلت منفردة عن الغير لترتب المجموع عليها وهنا ليس كذلك فلا يكون
علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك هذا خلف وعن الثاني بتغيير المدعي من
الثالث بان اثبات الواجب يستلزم انتهاء السلسلة اليه اذ لو كان بعض علل احدى

اي لا يكون علة لعلله ٥

لكان ممكنا

ابطاله وهو المدعى

لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم التسلسل **قال** الثاني البرهان على وجود
اقول الفصل الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
ويدل على وجوده وجهان احدهما الاستدلال بحدوث الذوات والصفات
وثانيهما الاستدلال بامكانهما الوجه الاول انه لا شك في وجود حادث
وكل حادث ممكن والا فان كان واجبا لم يكن معدوما لاستحالة عدم الواجب
وان كان ممتنعا لم يكن موجودا لاستحالة وجود الممتنع وكل ممكن
فله سبب لما مر من ان علة الاحتياج الى السبب هو الامكان وذلك السبب
لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا لكان ممكنا غير منته الى
الواجب فيلزم الدور ان كان علة شيء من معلولاته والا يلزم التسلسل وكل
باطل لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود
فهو ان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا كان له سبب لما مر وذلك السبب
اما واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل بعين البيان الذي
مر في الوجه الاول وكلاهما باطل ولا يعارض هذان الوجهان بان يقال
ما ذكرتم وان دل على وجوده لكن معنا ما ينفيه وتقريره انه تعالى لو كان موجودا
واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما مر في صدر الكتاب من الادلة الدالة على
ذلك فيكون وجوده عارضا لذاته فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون وجوده ممكنا
فيكون له سبب اما ملاق اعني ذاته او مباين اعني غيره فيلزم تقدم ذاته بوجوده
على وجوده ان كان السبب ملاقيا او يلزم امكان ذاته ان كان السبب مباينا وكلاهما
باطل لانا نقول انا قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار
وجود ولا اعتبار عدم فلا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ولا امكان ذاته
وفيه نظر لان المقدمة المورد لابطال الدور وهو ان مرجح الفعل جائز بان
وجود المؤثر متقدم على وجود اثره ان كانت حقة بطل ما قال الواجب في ذات
الواجب من حيث هي علة لوجوده والا لتقدم بوجوده على وجوده انه باطل وان كان

لانه يلزم التسلسل

يكون لذاته وجود قبل وجوده فنقل الكلام الى ذلك الوجود فيلزم التسلسل

قال المسألة الثالثة في معرفة ذاته **اقول** المسألة الثالثة في معرفة

ذاته مذهب المحققين ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى كما هو لانه غير

متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب في ذاته تعالى

فلاجل انه تعالى غير قابل التحديد لم يسئل موسى عليه السلام عن ذاته تعالى كما قال الله حكاية

عن فرعون قال فرعون وما رب العالمين اي ما ماهيته اجاب موسى بذكر

خواصه وصفاته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في جواب فرعون

قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال فرعون لمن حوله

الا تستمعون قوله فانا اسأله عن حقيقته وهو يجيب بما هو غير مطابق لذلك

المقول فيما هو هو الحد ثم اخذ موسى بذكر صفة اخرى كما قال تعالى

حكاية عنه قال ربكم ورب ابائكم الاولين فلما راى فرعون مرة اخرى ان

جوابه غير مطابق قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فنسب موسى

الى الجنون فذكر موسى صفات ابين مما ذكر في الجواب السابق كما قال الله تعالى

حكاية عن موسى في جوابه قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم

تعقلون اي هذا تعريفه ولا يمكن تحديده ان كنتم تعقلون لان البسائط لا يمكن

تحديدها والرسم وان كان ممكنا لا يفيد معرفة الحقيقة كما هو مقرر في موضعه

فلا يمكن معرفة حقيقته وخالف الحكماء المتكلمون في ذلك ومنعوا حصر طرق

معرفة فيما ذكر لجواز معرفة ذاته بالالهام او بخلق العلم الضروري

او الرياضة وتصفية الباطن والمتكلمون الزموا الحكماء بان حقيقته تعالى

هي الوجود المجرد عن الماهية عندهم والوجود معلوم الحقيقة فيكون الواجب

معلوم الحقيقة وهذا الالزام غير وارد لانا لا نسلم ان الوجود الخاص

معلوم بل المعلوم الوجود العام **قال الفصل الثاني**

في التنزيهات **اقول** الفصل الثاني في التنزيهات

والمراد بها سلب ما يستحيل على الله تعالى لا الصفات السلبية مطلقا

ای هي ليست بمشابهة لان لا يحسب كل موجود غير صفة سلبية وهو كونه

ليس ذلك الوجود وفي هذا الفصل مباحث الاول ان حقيقته تعالى

لا تماثل غيرها من الحقائق اذ لو تماثلت غيرها لاشك انما تميزت عما عداها

بمميز فالموجب لذلك المميز الذي به يمتاز حقيقته عن غيرها ان كان ذاته تعالى

لزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقته تعالى مماثلا لسائر الحقائق والجبابها بما يختص

بها دون غيرها وان كان الموجب غير ذاته فان كان ذلك الموجب مماثلا

لذاته اي صفته له عاد الكلام الى ذلك الموجب المماثل بان الموجب لو كان

ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره فننقل الكلام اليه مرة اخرى

ولزم التسلسل وان كان ذلك الموجب امرا مباينا عن ذاته كان الواجب محتاجا

في هويته وامتيازه الى سبب منفصل وكان ذاته ممكنا وانه محال لما يقال الحصر

ممنوع لان تميز تلك الصفة المميزة لذاته تعالى عن سائر الحقائق لاقتضاء الاختصاص

بذاته تعالى لا لذاته حتى يلزم الدور او التسلسل ولا لغيره حتى يلزم امكان ذاته تعالى

كالفصل فانه لذاته يخص حصة النوع عن الجنس مع تساوي سائر الحصص في

الماهية وكالعلة فانها لذاتها تخص معلولا معينا لا بامر آخر لانا نقول

لا يجوز ذلك لان تلك الصفة معلولة لذاته تعالى فيكون متاخرا عن تعين العلة ولا يكون

مقتضية لتعين العلة لاستحالة ان يكون المتاخر عن الشيء مقتضيا لذلك الشيء

كالجنس فانه لما كان متاخرا في الوجود عن الفصل لا يقتضي تعين الفصل وكالمعلول

فانه لما كان متاخرا في الوجود عن العلة لا يقتضي تعينها ولو جاز ذلك لجاز تنافي

لوازم الامثال اي لو جاز ان يوجد ذاته صفة يقتضي تلك الصفة الاختصاص

مع كونه مساويا لسائر الذوات يلزم ان يتنافى لوازم الامثال الاختصاص بعض

الذوات بصفة يمتنع حصولها في الباقي لكن اللازم محال فكذا الملزوم **قال**

المتكلمين الحاكم **اقول** قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي سائر

الذوات في كونها ذاتا بدليل ان الاولى المعنى بها الذات ما يصح ان يعلم ويخبر



عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته مساوية لسائر

الذوات الثاني ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود بين الموجودات تدل على اشتراك

الذات بين الذوات ولا باس باعادتها فنقول الذات مشترك بوجهين الاول

انا نجزم بذات الشيء على معنى ان له ذاتا ونتردد في كونه جوهرا او عرضا فلو لم يكن

الذات مشتركة بينهما لوجب ان يلزم من التردد في كونه جوهرا او عرضا التردد في كون

الذات ذاتا والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني انا نقسم الذات الى الواجب والممكن

ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا الثالث ان مفهوم مقابل الذات اعني العدم

المطلق الذي لا يعلم ولا يخبر عنه واحد فلو لم يتحد مفهوم الذات لبطل التقسيم

العقلي الحاصر وهو ان الشيء اما ان يكون له ذات او لا فعلم من هذين الدليلين ان ذاته

تعالى تساوي سائر الذوات في الذاتية وتخالف سائر الذوات بصفات اربع

وجوب الوجود وثانيتها القدرة التامة وثالثها العلم التام وهذا مذهب الاكثرين

واما عند ابي هاشم فتخالف سائر الذوات بالحالة الخامسة التي هي علة الاحوال الاربع

اعني الوجودية والحيية والعالمية والقادرية وتلك الحالة هي الالهية قلنا

في الجواب عن الدليلين اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه الذي يشترك فيه

الذوات فيه يكون امرا عارضا لما صدق عليه الذوات والاشتراك في العارض

لا يلزم اشتراك الموصوفات بها بل في الماهية وايضا قد سبق فساد الوجوه

الدالة على اشتراك الوجود وقال الحكماء ذاته تعالى نفس وجوده الخاص وكون الوجود اي

مفهوم الوجود ويمتنع وجوده الا بتجرده عن الماهية وعدم العروض لغير اعني الماهية

وقد سبق القول في مباحث الوجود فلا حاجة الى الاعادة **قال** المبحث الثاني الى آخره

اقول المبحث الثاني في نفي الجسمية عن الله تعالى ونفي الجهة عنه فنقول

الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اما انه

ليس بجسم فظاهر لما ثبت من ان كل جسم مركب محدث ولم نتكلم بذكره على نفي الجسمية

دليلا واما انه ليس في جهة فلوجهين الاول انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما

ان

قوله او لا غناء عن العدم المطلق

اي عن الدليلين اللذين تدل على ان ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات

المراد ان الوجود مقول بالتشكيك على الموجودات

ان يكون منقسما فيكون الواجب جسما اذ لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم وكل

جسم مركب اما من الهيولى والصورة واما من جواهر فردة ومحدث ايضا لما سبق

فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف او لا يكون منقسما فيكون الواجب جزءا

لا يتجزى اذ لا نعني بالجزء سوى المتحيز الغير المنقسم وهو محال بالاتفاق اما

عند نفاة الجزء فظاهر واما عند المتكلمين فلانه يلزم ان يكون الله تعالى

اصغر الاشياء تعالى الله عنه علوا كبيرا الثاني انه تعالى لو كان في حيز وجهة

لكان متناهي القدر لما سبق في تناهي الابعاد فيتقدر بذلك القدر المخصوص

فيكون ممكنا محتاجا الى مخصص ومرجح فكان الواجب مفتقرا بذلك القدر محتاجا الى

مرجح ومخصص وهو محال وفيه نظر **قال** احتج المخالف الى آخره **اقول**

احتج القائلون بكونه تعالى في جهة وحيز على مطلوبهم بالعقل والنقل اما العقل

فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون

احدهما ساريا في الآخر كالجوهر والعرض القائم به الساري فيه او يكون مباينا

عن الآخر في الجهة كالسماء والارض والله تعالى ليس محلا للعالم حتى يكون

العالم ساريا فيه فيكون مباينا عنه في الجهة فيكون الواجب في جهة وهو المطلوب

الثاني ان الجسم يقتضي الجهة والحيز ضرورة واقتضاؤه لهما ليس الا لكونه

قائما بنفسه والله يشارك الجسم في القيام بنفسه فيكون مشاركا للجسم

في اقتضائه الحيز والجهة فيكون الواجب في حيز وجهة لوجود المقتضي لهما وهو

المطلوب واما النقل فبآيات تشعر بالجسمية كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وبكونه

في جهة وحيز كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرهما من الآيات الدالة على

ذلك والجواب عن الدليل الاول من الدليلين العقليين منع الحصر اي لا نسلم

ان كل موجودين فرضا ينحصر فيما ذكرتم كيف ولم يثبت الرجاء الآتية وشهادة البد

على ذلك ايضا ممنوع للاختلاف العقلاء في ذلك فلو كان كونه تعالى في جهة وحيز

بديهيا لما اختلف العقلاء فيه لعدم تحقق الاختلاف في البديهيات والجواب

لعل النظر انه لم لا يجوز ان يكون المخصص والمرجح ذاته تعالى ولا نسلم انه محال

واجيب عن الوجه الثاني منهما اما الاول فلان الجسم انما يقتضي الجهة والحيز لذاته
بذاته بل الجسم يقتضيهما لحقيقته المخصوصة وهي غير مشتركة فلا يلزم ما ذكرتم
واجيب عن الآيات المذكورة بانها وان دلت على الجسمية والحيز والجهة لكنها
لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لما عرفت في صدر الكتاب
من ان الادلة السمعية لا تعارض العقلية لانها الاصل ثم اما ان الآيات
الى الله تعالى كما هو مذهب السلف ولذلك يرون الوقف على الا الله في
قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله احسن واولى او تاول كما ذكر في المطولات
من ان المراد باليد القدرة وبالاستواء الاستيلاء **قال** الثالث في نفي الاتحاد والحلول
اقول البحث الثالث في نفي اتحاد الله تعالى بغيره وفي نفي حلوله في غيره
اما الاول اي نفي الاتحاد فلانه تعالى لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما بعد
اثنان لا واحد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا ايضا لانه ان عدم كل منهما
ووجد ثالث فظاهر وان عدم احدهما وبقي الآخر فكذلك لان المعدوم لا يتحد
بالموجود وفيه نظر لان المراد بقوله المتحدان بعد الاتحاد ان بقيا موجودين
هو ان ماهيتهما موجودة ام لا فيختار ذلك قوله فهما بعد اثنان لا واحد قلنا لا نم
وانما يلزم ذلك ان لو كان تشخص كل واحد منهما باقيا وهو ممنوع او ان تشخص
كل منهما باق ام لا فيختار انه غير باق ولا يلزم من ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ماهية كل منهما باقية وهذا السؤال من قبل الذي
اسبغ الله علي وقد سمع منا الكاتبي واثبته في بعض تصانيفه واما
الثاني اي نفي الحلول فلان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل
التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته كالسواد والحلول بهذا المعنى لا يعقل
في الواجب وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى فانهم ذهبوا الى حلول
الله تعالى في المسيح عليه السلام واتحاده به وعن بعض المتصوفة ايضا فانه ذهب
الى حلوله في العارفين الواصلين واتحاده بهم فان ارادوا بالحلول والاتحاد ما ذكرنا
فبطلانه ظاهر وان ارادوا غير ذلك فلا بد
من ان تصور معناه ليمكن التصديق به
اثباتا ونفيا والله اعلم

قال

قال الرابع في نفي قيام الحوادث **اقول** البحث الرابع في نفي قيام
الحوادث بذات الله تعالى اعلم ان صفات الباري تعالى منقسمة الى اضافات كالا
وجود لها في الاعيان كتعلق علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات
وتعلق ارادته بالمرادات وهي تتغير وتتبدل لا محيص عنه والى امور حقيقية ليس
العلم والقدرة والارادة فانها صفات حقيقية لكن يلزمها اضافة كما عرفت فيما ذكره
المصنف نظر فان تعلق علمه وقدرته وارادته لكونه نسبة بينه وبين غيره ليس من
صفاته تعالى بل هي اضافات لازمة لصفاته الحقيقية والاولى ان يقال صفات
الله تعالى اما اضافات محضة كالاول والآخر واما حقيقية عارية عن الاضافة كالحيوة
والسمع واما حقيقية يلزمها اضافة كالعلم والقدرة والارادة والتغير في
الصفات الاضافية وفي الاضافات اللازمة للصفات الحقيقية جائز واما الصفات
الحقيقية سواء كانت ذات اضافة او لا فهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية
لنا على عدم جواز التغير فيما ذكره وجوه الاول ان تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال
ذاته لكونه ح موضوعا للتغير وانفعال ذاته محال ضرورة وفيه نظر لانه ان
اردتم بالانفعال تبدل صفاته الحقيقية فلا نم استحالته اذ النزاع لم يقع
الا فيه وان اردتم غيره فلا بد من تصويره لينظر فيه الثاني ان صفاته
الحقيقية مما يصح اتصافه تعالى به لكونها صفات له وكل ما يصح اتصافه
تعالى به فهو صفة كمال وفاقا لامتناع اتصافه بصفة النقص فصفاته الحقيقية
صفات كمال فلو خلت ذاته عن تلك الصفات لكانت ذاته ناقصة وهو محال
وفيه نظر لانه انما يلزم نقصان ذاته ان لو لم يتصف بصفة كمال اخرى بدلها
وهو ممنوع **قال** الثالث لصح اتصافه **اقول** الوجه الثالث
انه لو جاز ان يتبدل صفاته الحقيقية لصح اتصافه بمحدث ضرورة ولو
صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه بذلك المحدث كالعوارض ازلا لانه لو قبل
ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى القابلية

للعلم اضافة الى المعلوم وللقدرة اضافة الى المقدور

لا ينتهي إلى قابلية لازمة لامتنعت إلى قابلية أخرى ونقل الكلام إلى
قابلية تلك القابلية فيلزم التسلسل فالقول به باطل دفعا للتسلسل
فعلم أن تلك القابلية تكون إما لازمة لذاته أو منتهية إلى قابلية لازمة
فلا تنفك تلك القابلية عن ذاته فصحة الاتصاف بتلك الصفة تكون أزلية
وصحة الاتصاف أعني القابلية متوقفة على صحة وجود الصفة الحادثة توقف النسبة
على المنتسب إليه لكون القابلية نسبة بين القابل والمقبول والنسبة إنما تتحقق بعد
وجود المنتسبين فصحة وجود النسبة يستلزم صحة وجود المنتسبين فيصح وجود
الحوادث أزلا وهو محال فثبت بهذا الدليل أن كل أزلي لا يتصف بالحوادث
وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون أزليا
فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن أزليا لكنه أزلي فلا يتصف
بالحوادث وهو المطلوب واعلم أنه لا حاجة للمصنف إلى هذا العكس بل لما ثبت
أن كل أزلي لا يتصف بالحوادث فيجعله كبرى لقولنا الله تعالى أزلي
لينتج الله لا يتصف بالحوادث وهو المطلوب **قال** الرابع **أقول**
هذا هو الوجه الرابع من الوجوه الدالة على أنه تعالى لا يجوز أن يتصف
بالحوادث وذلك لأن المقتضي لتلك الصفة الحادثة إن كان ذاته تعالى
أو شيئا من لوازم ذاته لكان مقتضيا له في وقت دون آخر وإذا كان كذلك
لزم ترجيح أحد الجانبين على الآخر من غير مرجح وأنه محال وإن كان وصفا
آخر محدثا ننقل الكلام إلى مقتضي ذلك الوصف ويلزم التسلسل وإن كان
المقتضي لذلك الوصف شيئا غير ذلك من غير صفاته كان الواجب مفتقرا في
صفته تلك إلى شيء منفصل وكل واحد من هذه الأقسام محال فلا يجوز اتصافه
تعالى بالحوادث وهو المطلوب ولقائل أن يقول لا نسلم أنه لا ينفك عن
ضرورة لكن لم لا يجوز أن يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحد منها
مشروطة بانقضاء صفة أخرى أو يكون كل واحد من تلك الصفات مختصة

فلا يجوز أن يكون المقتضي لتلك الصفة أمرا منفصلا صح

كما نقضنا

بوقت

بوقت وحال دون صفة أخرى لتعلق إرادته بتلك الصفة في ذلك الوقت
والحال وتكون هذه الصفة خلفا وبدلا للصفة الزائلة فيكون الكمال مطردا
أي يكون ذاته دائما متصفة بصفة كمالية من غير احتياج إلى شيء منفصل
وقوله وإمكان الاتصاف بها إلى آخره إشارة إلى جواب سؤال مقدر وتقرير
السؤال أنه تعالى لما كانت الصفة الحادثة ممكنة صح اتصاف الذات بها فيصح
اتصافه في الأزل لأن التالي باطل فالمقدم مثله وأجاب بأن إمكان اتصاف
الذات بتلك الصفة لما توقف على إمكانها وإمكانها مشروط بانقضاء الصفة
التي قبلها أو بوقت معين وحال معين لم يكن الاتصاف قبل إمكان تلك
الصفة فلا يصح اتصافه قبل ذلك الوقت فضلا عن الأزل فلا يلزم ما ذكرتم
قال احتجوا إلى آخره **أقول** احتج القائلون بجواز اتصاف
ذاته تعالى بالحوادث على مطلوبهم بوجهين الأول أنه تعالى في الأزل
لم يكن فاعلا لوجود العالم لأن العالم حادث لما مر فلا يكون موجودا أزلا وإذا
لم يكن موجودا لم يكن ذاته تعالى فاعلا له لأن وجود الصفة الفاعلية بدون المفعول
محال ثم صار فيما لا يزال فاعلا له فالفاعلية صفة له حادثة فيكون ذاته
متصفة بالصفة الحادثة وهو المطلوب الثاني أن صفاته تعالى القديمة يصح
قيامها بذاته تعالى وفاقا وتلك الصحة ليست إلا لكون تلك الصفات
صفات ومعاني صالحة للقيام بالذات المتصفة بها وليس المقتضي لتلك
الصحة قدمها لأن صحة الاتصاف أمر وجودي لأنه نقيض اللاصحة العدمية
والقدم لكونه عبارة عن نفي الأولية أمر عدمي والأمور العدمية لا تصلح أن
تكون جزء المقتضي للأمور الوجودية والصفات الحادثة مشاركة للصفات
القديمة في كونها صفات ومعاني فتكون مشاركة لها في المقتضي لصحة اتصاف الذات
بها فيصح قيامها بذاته تعالى وهو المطلوب والجواب عن الوجه الأول بأن التغير
إنما وقع في الإضافة والتعلق لا في نفس الصفة لأن كونه فاعلا للعالم إضافي

الفاعلية صح

وتعلق
عرضت لقدرته بعد ان لم تكن عارضة لها وعن الوجه الثاني بان المصحح للقيام
بتلك الصفات القديمة حقايقها المخصوصة بها وهي ليست مشتركة بينها
وبين الصفات الحادثة ولعل القدم وان كان امرا عدميا شرط في
صحة القيام بذاته تعالى والحدوث مانع من القيام فلا يلزم ما ذكرتم

قال الخامس في الاعراض اقول الفصل الخامس في الاعراض

المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء على انه تعالى غير متصف بشيء من
الالوان والطعوم والروايح ولا متلذذ باللذات الحسية فان هذه الامور
المذكورة تابعة للمزاج والمزاج لا يعقل الا في الجسم واما اللذات العقلية
فقد جوزها الحكماء وقالوا ان تصور الكمال لا شك فرح به ولا شك ان
كماله اعظم الكمالات فلا يبعد ان يلتذ به **قال الفصل** الثالث
في التوحيد الى آخره **اقول** الفصل الثالث

التوحيد احتج الحكماء على ان الواجب واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته
لانه لو زاد لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات ويلزم من امكان الوجوب امكان
الواجب لما عرفت فلو شاركه في الوجوب غيره امتاز الواجب عن ذلك الغير بالتعين
لان المشترك فيه تمام الماهية فلا يتمايزان الا بالتعين وح يلزم تركيب الواجب من الوجوب
والتعين وانه محال واعلم ان هذا الدليل مما اخترعه المصنف فان دليل الحكماء
على التوحيد ليس كذلك بل دليلهم على ذلك هو ان علة تعين واجب الوجود ان كان
ماهيته فلا واجب وجود غيره وان كان غيرها كان الواجب محتاجا في تعينه
الى الغير وانه محال وهذا اخصر واقوى مما ذكره المصنف لان الامتياز بالتعين
لا يوجب التركيب في نفس الماهية واحتج المتكلمون على توحيد الواجب بحجتين الاولى
انا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون كل واحد منهما
قادرا على كل الممكنات لان صفة القادرية لما كانت في حق كل واحد منهما
من لوازم الذات وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية يكون
كل واحد

يكون كل واحد منهما تاما في المؤثرية في جميع الممكنات وح وجب ان لا يوجد
شيء من الممكنات لانه ان وجد شيء منها فلا يخلو من ان يكون المؤثر فيه احدهما دون
الآخر او كل واحد منهما والاول باطل لان ذلك الممكن لما استوت نسبته اليهما
فوقوعه باحدهما دون الآخر باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح والثاني ايضا باطل
لاستحالة اجتماع مؤثرين على اثر واحد واعلم ان هذه الحجة تدل على امتناع الهين
قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع الهين مطلقا الثانية انا لو فرضنا
الهين فاذا اراد احدهما حركة جسم فان امكن للآخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك
وح اما ان يحصل مرادهما فيجتمع النقيضان او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيلزم
ارتفاع النقيضين وكلاهما محال وان حصل مراد احدهما وحده يلزم عجز
الآخر الذي لم يحصل مراده وهو ايضا باطل وان لم يمكن للآخر ارادة سكون المانع
من ارادة السكون ارادة الآخر فيلزم عجزه اذ القادر هو الذي ان شاء فعل وان
شاء ترك كما عرفت والعاجز لا يكون الها فان قيل يريدان شيئا واحدا
لا بان يكون ارادة احدهما مانعا من ارادة الآخر بل لان كلا منهما يريد الاصلح و
الاصلح لا يكون الا الطرف الواحد انا نقول كون الفعل اصلح في نفسه مبني على
القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل لما سيجيء وهذه الحجة الثانية تسمى دليل التمانع
واعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي الهين قادرين فعلى هذا لا يكون
دالا على نفي الهين مطلقا بخلاف دليل الحكماء فانه عام مطلقا كما مر ويجوز
التمسك في التوحيد بالدلائل النقلية كقوله تعالى واعلم انه لا اله الا هو ونحوها
بل على وحدانيته تعالى لان صحة هذه الادلة ليست متوقفة على التوحيد
لانها متوقفة على صدق الرسول وصدق الرسول متوقف على دلالة
المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا يفضي الى الدور **قال الباب**
الخامس في صفاته الى آخره **اقول** الباب الخامس في صفات
الله تعالى اعني الصفات الثبوتية وفي هذا الباب فصلان الاول الصفات

اما ان يتوقف عليها افعاله او لا وهذان قسمان افرد لكل من القسمين
فصلاً الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفي هذا الفصل
مباحث البحث الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر وفاعل بالاختيار
على معنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك بحسب الدواعي المختلفة لانه تعالى لو كان
موجبا بالذات فان لم يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم لانه
ح اما ان لا يتوقف على شرط اصلا وهو ظاهر والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة
او توقف على شرط قديم وهو ايضا كذلك اذ يلزم من قدمه وقدم الشرط قدم اثره
لكن قدم العالم محال لما بينا وان توقف تاثيره في العالم على شرط حادث
فاما ان يتوقف على وجود ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه فان توقف
على وجوده كان الكلام في حدوث الشرط كالكلام في صدور العالم فيلزم ان يكون
صدوره لوجود شرط آخر حادث وهكذا في القول في حدوث شرط الشرط فيلزم اجتماع
حوادث متسلسلة لا نهاية لها لاحتياج كل شرط الى شرط آخر متقارن له الى غير
النهاية وهو محال وان توقف على ارتفاعه فوجود ذلك الشرط ايضا يكون موقوفا
على عدم حادث آخر قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم القول بحوادث متعاقبة
لا اول لها وهو محال ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث من زمان الطوفان اذا
اطبق بما مضى من الحوادث الى يومنا هذا فان لم يكن في المجموع الثاني حادث لا يكون
بازائه في المجموع الاول شيء من الحوادث يساوي الزائد الناقص وهو محال
وان كان في المجموع الثاني حادث ليس بازائه في المجموع الاول حادث انقطع المجموع
الاول ضرورة والمجموع الثاني انما زاد على المجموع الاول بقدر متناه وهو الحوادث
التي وجدت من زمان الطوفان الى يومنا هذا والزائد على المتناهي بقدر متناه
متناه وقد فرض غير متناه هذا خلف قال قيل الى آخره اقول
قيل على هذا الدليل لا نسلم ان المؤثر في العالم لو كان موجبا فلم يتوقف تاثيره على
شرط حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم ذلك ان لو امكن وجود العالم في الازل

تخلف

٨٩

تخلف عنه لامتناع وجوده ازلا لما بينا وذلك لان صحة وجود الاثر كما يعتبر
فيه وجود المؤثر كذلك يعتبر فيه امكان الاثر فلذلك تخلف العالم عنه في الازل قلنا
في الجواب عنه انكم انما ابطلتم وجود العالم في الازل بانه لا يجوز ان يكون متحركا
اما اذا كان ساكنا فيجوز ان يحصل اذ لا وجود العالم ساكنا في الازل لم يكن
ممتنعا ولعل هذا المجيب نسي ما ذكرنا في ابطال كون العالم ساكنا انا لو سلمنا
كون العالم محالا في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده على ما وجد بمقدار
يوم او لم يتصور ذلك الا ازليا وكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لا الى اول غاية
والمانع هو الازلية منتفية والبيان الثاني باطل لفساد قيل عليه سلمنا بطلان
القسمين الاولين اعني قدم العالم واجتماع الحوادث الغير المتناهية في الوجود لكن
لا نسلم استحالة القسم الثالث اعني القول بحوادث لا الى اول والبرهان المذكور
موقوف على وجود آحاد الجملتين اذ الزيادة والنقصان انما هو وصف للموجودات
لا للمعدومات لكن آحاد الجملتين غير موجود فلا يتصفان بالزيادة والنقصان
وينتقض هذا الكلام بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود مع انه يتصف بهما
اذ يصح ان يقال زمان الدورة التامة لزحل ازيد على زمان الدورة التامة
للمشتري وزمان الدورة التامة للقمر ناقص عن زمان الدورة التامة للشمس قيل
عليه سلمنا ان مؤثر العالم قادر لكن لا م انه واجب لم لا يجوز ان يكون موجد العالم
وسطا محدثا او قديما اوجد العالم على سبيل الاختيار وذلك الواجب
على سبيل الايجاب قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم من الوسط باطل لانه ح يكون
مما سوى الواحد الواجب وكل ما سوى الواحد الواجب محدث لما مر في مسائل
التوحيد وكل محدث مفتقر الى مؤثر لما بينا وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر
فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان
يكون ذلك التاثير اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث
الاثر اعني ذلك الوسط وهو ظاهر واذا كان ذلك الوسط حادثا لم يكن مستندا الى

قال الحجة المخالف الآخر. **أقول** الحجة المخالف للقول
بكونه تعالى قادراً بوجوه اربع الاول ان المؤثر في العالم ان استجمع جميع الشرايط
المعتبرة في مؤثريته ايجاباً كان او سلباً وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر
لجاز تركه عند حصول الشرايط ولا شك انه يجوز منه الفعل ايضاً فكان
فعله تارة وتركه اخرى ترجيحاً بلا مرجح وانه محال وان لم يستجمع الشرايط
امتنع منه الفعل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط فاجيب عنه اولاً بان
المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية لم لا يجوز ان يكون مصدراً للفعل تارة و
للترك اخرى قوله لو كان كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم استحالة
ذلك من القادر فان القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه المتساويين على الآخر
لا لمرجح كما ان الجايع يختار احد الرغيفين المتماثلين بالنسبة اليه من كل الوجوه بلا مرجح
والهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين بالنسبة اليه لا لمرجح وقوله
وليس في ذلك اشارة الى الجواب بسوال مقدر وتقرير السوال ان يقال لو جاز الترجيح (الى قوله منها صح)
بلا مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلاً لان ذلك انما امتنع لذلك والجواب
عنه ان يقال ليس الترجيح الصادر من القادر بلا مرجح كحدوث حادث بلا سبب
اصلاً حتى يقاس عليه فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما لانها جازمة باستحالة حدوث
حادث بلا سبب اصلاً بخلاف صدور الترجيح من القادر لاحد المتساويين على الآخر
لا لمرجح فان بديهة العقل لا تجزم بامتناع ذلك كيف وقد بينا وقوعه في الجايع والهارب
والحق في ذلك ان ارادة القادر مرجحة فليس ذلك ترجيحاً بلا مرجح وثانياً بان
المؤثر استجمع شرايط المكنة حتى لا يمتنع منه الفعل ووجود الفعل موقوف
على تعلق الارادة حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح وتوضيح ذلك ان يقال ان
اردتم باجتماع الشرايط ان يكون المؤثر القادر ماخوذاً مع الارادة اعني الداعية
التي ترجح احد مقدوريه على الآخر فنختار انه يجب عنه الفعل وهذا لا ينافي
كونه قادراً بالمعنى المذكور فان امكان الفعل والترك منه حاصل باعتبار العقل

ووجوب احدهما واقع بسبب الارادة فلا منافاة وان لم يكن الارادة ماخوذة معه
فنختار انه يجوز منه الفعل تارة والترك اخرى وح لا يكون ترجيحاً بلا مرجح
لوقوع احدهما بارادته المتعلقة به. **قال الثاني. أقول**
الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك بها المخالف للقول بكونه تعالى قادراً
هو ان المؤثر لو كان قادراً وجب ان لا يتعلق بمقدوره لان مقدور القادر
لا بد وان يتميز عن غيره لان اختيار القادر عليه بسببه بعينه من القادر يتوقف
على تميز المقدور في نفسه عن غيره لان المقصود المعين ما لم يتميز عن غيره استحال
اختصاصه بتلك النسبة دون غيره وتميز المقدور متوقف على ثبوته اذ ان كل
متميز ثابت فاذن تعلق قدرة القادر بالمقدور يتوقف على ثبوت المقدور في نفسه
فلو كان ثبوت المقدور لاجل تعلق القدرة به يلزم الدور ونقض اولاً بمثله الدليل (اي بثبوت العدم ه)
بالايجاب اي لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون المؤثر موجباً اصلاً لان ايجاب
الفعل منه متوقف على تميز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب فيتوقف (اي لاجل الفعل ه)
على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه منه لزم الدور وح يلزم ان
لا يؤثر في شيء اصلاً ثم اجيب ثانياً عنه بان التميز في علم القادر لا في الخارج
اي سلمنا عدم تمشي الدليل في الايجاب لكن لا نم الكبرى وهي ان تميز المقدور يتوقف
على ثبوته في الخارج بل يتوقف على ثبوته في العلم اي علم القادر فلا يلزم الدور
قال الثالث المقدور لا يخ **أقول** الوجه الثالث
هو ان المقدور اي مقدور القادر لا يخ عن وجود او عدم والحاصل له الوجود
حال حصول الموجود لم يجب له المقابل له اي الحاصل له العدم حال حصول
العدم له ممتنع والوجود ح الامتناع تنافيهما فاذا القدرة فاسقة ممكنة للقادر في
الحالين واجيب بان المكنة الاقدار على المعدوم في الحال من الحال الاستقبال
وليس في ذلك ممتنعاً فان اردتم انكم منا الجواب حالة الوجود قلنا انا نختار
ان المقدور معدوم قوله المعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بكونه ممتنعاً

امتناعه في الحال فمسلم لكن لا ينافي ذلك تمكن القادر من الايجاد في
الاستقبال وان اردتم به امتناعه في الاستقبال فممنوع او يقال الجواب
عن هذا الوجه الممكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم
الالتفات على ما هو عليه من وجود وعدم وتوجيهه ان يقال الحاصل ان
المقدور معدوم قوله المعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بكونه
ممتنعا ان ذاته من حيث هي من غير التفات على ما هو عليه ممتنع فممنوع وان
اردتم به ان ذاته مع قيد العدم ممتنع فمسلم ولكن ذلك لا ينافي امكان
ذاته في نفسه وكونه مقدورا عليه والتحقيق فيه ان القادر له ان يوجد
المقدور لا ان يوجده مع قيد العدم حتى يكون محالا قال الرابع الترك
اقول الوجه الرابع انكم فسرتم القادر بانه الذي ان شاء فعل
وان شاء ترك وذلك انما يصح ان لو كان الترك فعلا مقدورا وليس كذلك لان
الترك نفي محض اذ لا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا انه اثر امرا عدميا
وعدم مستمر لان قولنا ما اوجده معناه انه بقي على العدم الاصلي واذا كان
العدم الحالي عين ما كان عليه لم يكن مقدورا لان تحصيل الحاصل محال
واذا كان نفيا محضا لا يكون فعلا والجواب ان القادر هو الذي يصح ان يفعل وان
لا يفعل اي يكف عنه لا ان يفعل الترك الذي هو امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم قال
فرع الآخر اقول هذا فرع على كونه تعالى قادرا اسو
الله تعالى قادر على جميع الممكنات اذ الموجب للقدرة هو ذاته ونسبة ذاته الى
جميع الممكنات على السواء اذ لو لم يكن على السواء لكان لذاته اختصاص ببعض المقدورات
دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص وانه محال والمصحح للمقدورية الامكان
اذ الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية والامكان مشترك بين جميع
الممكنات قلنا لا نسلم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء لم لا يجوز ان يقتضي
ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات دون البعض سلمناه لكن لا نسلم ان

المقدورية

المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج الى مصحح سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون
امكان كل ماهية مغايرا بالحقيقة لامكان ماهية اخرى فح لا يكون جميع الممكنات
مشتركا في مصحح المقدورية وقال الفلاسفة انه تعالى واحد فلا يصدر عنه الا
الواحد فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق القول عليه في بحث العلل والمعلول
وقال المنجمون مدبر هذا العالم الذي تحت فلك القمر والمؤثر في الحوادث هو الافلاك
والكواكب واوضاعها لما شاهدوا من ان تغيرات الاحوال مربوطة بتغير
احوال الكواكب كحال الليل والنهار والفصول وغيرها والجواب ان ما ذكرتم من
توقف تغيرات الاحوال على تغيرات احوال الكواكب هو الدوران والدوران
لا يفيد القطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين
فان احدهما مترتب على الآخر مع انه ليس احدهما علة للآخر وتخلفها عنه ايضا
في جزء العلة وشرط العلة ولازم العلة فان المعلول مترتب على جزء العلة وشرطها
ولازمها وجودا وعدما مع انا نقطع بان جزء العلة وشرطها ولازمها ليس علة للمعلول
فكيف نقطع فان قيل شرط دلالة الدوران على العلية ان لا يقطع بعدم العلية و
بالتخلف وما ذكرتم من صور النقض فان جميعها مما يقطع بعدم العلية فيها والدلالة
الاخص مما يقطع فيها بالتخلف ايضا وقالت الثنوية انه تعالى لا يقدر على الشر اذ
لو كان موجدا للشر لكان شريرا وهو باطل والا يلزم ان يكون الفاعل الواحد
خيرا وشريرا معا وانه محال والجواب عنه بانا نلتزم كونه تعالى شريرا
بمعنى موجده وهو معنى قوله والتزم وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه
يدل على الجهل والحاجة لانه لو صدر عنه فان لم يعلم قبح ذلك الفعل يلزم الجهل
وان علم فيحتاج اليه اذ الاقدام على القبيح من غير غرض لا يليق بالحكيم لكنه تعالى
منزه عن الجهل والحاجة فامتنع صدور القبيح عنه فلا يكون مقدورا له لان
شرط المقدورية صحة وجود منه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فانه تعالى
مالك يفعل ما يشاء وان سلم ان القبيح لا يصدر عنه لكن المانع من الصدور حاصل

(اى الى الفعل الحادث)

على معنى انه لا يكون له داعية الى فعل القبيح لما ذكرتم لا ان القدرة قابلة
على معنى انه لو حصل له داعية الى الفعل بدلا لداعية الى الترك لا يتمكن
من الفعل وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد
اما طاعة او سفه اى معصية او عبث اى فعل لا غاية له كاللعب بالحجر وكل
ذلك على الله تعالى محال واجيب بانه مثل الامور المذكورة اعتبارات
عارضة لنفس الفعل من حيث هو صادر عن العبد وبالنسبة اليه وذات الفعل
حركة او سكون واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى قادرا على مثل ذلك
الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد
لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر عليه وان يبقى على العدم عند
توفر صارفه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو اراد الله تعالى وكرهه (هو كراهة العبد)
العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف وهو محال واجيب
عنه بانا لا نم انه لو اراد الله تعالى وقوع الشيء وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق
الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف وانما يلزم ان لو اتفق مكروه العبد اذا لم تتعلق به
اراده اخرى غيرها واما العبد مستقل بالايجاد وهو اراده الله تعالى لم تعلم بانه
ليس كذلك **قال** الثاني انه تعالى عالم **اقول** البحث الثاني (عالم)
انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر والفاعل
المختار هو الذي يقصد ايجاد ما يوجده فلو لم يكن مقدوره معلوما له لزم توجه
(توجه) قصده الى ما ليس بمعلوم ولما كان مقدوره معلوما له يكون هو تعالى عالما
عالما وهو المط الثاني انه تعالى حكيم مبدع ونعني بالحكيم من يكون افعاله متقنة
ذات ترتيب عجيب وابداع واحكام لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في
تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة
حكمة مبدعها وكل مبدع حكيم عليم لانا نجزم ضرورة ان جميع ذلك لا يصدر عمن
لا علم لديه وقوله وما يرى من العجايب الخ اشارة الى الجواب عن سؤال مقدر

وتقرير السؤال ان يقال لو دل كون الافعال متقنة على علم فاعلها
لوجب ان يكون النحلة عالمة بافعالها لان فعل النحلة متقن محكم غاية الاحكام
وهو بناء البيوت مسدسة مع كثير مما فيها من الحكم التي لا يعرفها الا المهندسون
مع انا نقطع بانه لا علم لها بشيء من ذلك والجواب عنه ان ما يرى من عجايب
افعال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها على تلك الافعال والهامه تعالى
لتلك الحيوانات بان تحصل العلم بتلك الافعال فيها ويؤيده ما ورد في الكتاب الالهي
تعالى حيث قال واوحى ربك الى النحل الاية الثالث انه عالم بذاته لان العلم عبارة عن حضور ماهية مجردة
(لان ذاته تعالى هوية مجردة عن الماديات وما يتعلق بها من المقدار والالوان وغيرهما حاضرة لذاته فيكون الله تعالى عالما بها)
وهويته المجردة مبدأ لجميع الموجودات لما مر انه تعالى قادر على كل المقدورات
وواحد فيكون الله تعالى عالما لمبدا جميع الموجودات والعالم بالمبدا عالم بذي
المبدا لان من علم ذاته علم كونه مبدا لغيره لانه من تتمة العلم بالمبدا اذا علم كونه
مبدا لغيره علم الغير لان العلم بكونه مبدا للغير يتضمن العلم بالغير واذا ثبت ذلك (لان العلم بنسبة العالم والمعلوم)
فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات وهو المط وفيه نظر لان العلم عندكم
ليس عبارة عن حضور ماهية مجردة بل عن حضورها في العاقل ويستحيل ان يحل
ذاته لاستحالة حلول الشيء في نفسه سلمنا لكن لا نم ان العالم بالمبدا عالم بذي
المبدا وما ذكرتم في بيانه وهو ان من علم ذاته علم كونه مبدا لغيره ممنوع **قال**
الرابع انه تعالى مجرد **اقول** البحث الرابع انه تعالى عالم بذاته وبغيره
من الموجودات لانه تعالى مجرد عن الماديات وما يتعلق بها وهو ظاهر وكل مجرد يجب (من المقدار والالوان وغيرهما)
ان يعقل ذاته وساير الموجودات لان كل مجرد يمكنه ان يعقل وحده وكل ما يمكن
ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره فكل مجرد يمكن ان يعقل مع غيره ويكون
حقيقة المجرد مقارنة لذلك الغير اذ التعقل يستدعي حصول ماهية المجرد المعقول
في العاقل واذا صح معقوليته مع الغير يكون ماهيته وماهية الغير حاصلة
في العاقل ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على مقارنة المجرد المعقول
غيره في شرطه بكون حقيقة المجرد في العقل بل وقد يقارنه في الخارج ايضا

لان صحة هذه المقارنة لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل يلزم اشتراط
الشيء بنفسه لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل والشيء لا يكون شرطا
لنفسه واذا لم يكن صحة هذه المقارنة مشروطة بكونها في العقل جاز ان يكون للمعقول ص
في الخارج هذه المقارنة فيصح على ذلك [illegible] ان يقترن بماهية الموجود
في الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل الا اقتران الماهيات المعقولة
بالماهية الموجودة في الخارج فيصح عليه ان يعقل غيره من الماهيات المعقولة وكل من
يعقل غيره امكنه ان يعقل كون ذاته تعالى عاقلا لذلك الغير فكذلك يصح كونه عاقلا
لذاته لانه يلزم تعقل الذات في تعقل كون ذاته عاقلا للغير فكل مجرد يصح ان يعقل
ذاته وغيره وكل ما صح للمجرد وجب حصوله له بالفعل اذ القوة من لواحق المادة
لا يقال هذا ينتقض بالله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون له جهة القوة
فاذن ثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من المجردات فهو المطلوب وفيه نظر لانا
لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل وحده بل ربما يكون بعض المجردات ممتنعا عن ان يعقل
سلمنا لكن لم قلتم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل بعض
المجردات مما لا يصح ان يعقل شيء آخر مع تعقله وليس سلمنا لكن لا نسلم ان كل ما يصح ان يكون
معقولا مع غيره يصح ان يكون معقولا مع سائر ما عداه حتى يتوجه علينا ان كل مجرد
يصح ان يعقل كل الاشياء سلمنا لكن لا نسلم ان صحة هذه المقارنة ليست مشروطة بكونها
في العقل قوله لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل فلو كانت مشروطة به يلزم
اشتراط الشيء بنفسه قلنا لا نسلم ذلك لان ثمة مقارنتان احدهما المعقولين الآخر في العقل
غير مقارنته للعقل والاولى مشروطة بالثانية فلا يلزم اشتراط الشيء بنفسه
سلمناه لكن لا نسلم ان كل ما صح للمجرد وجب حصوله له ولا نسلم ان القوة من لواحق المادة
لا بد له من دليل وهذا الوجوه الخمسة على الثالث والرابع [illegible] يعتمد الحكماء في
هذا المطلب وفيه نظر كما عرفت **قال** احتج المخالف **اقول**
احتج المخالف للقول بكونه تعالى عالما بوجوه ثلاثة الاول انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو
عقل

عقل شيئا عقل ذاته لان ذاته يعقل انه عقل ذلك الشيء لما ذكرتم وفي ضمن ذلك
يكون عاقلا لذاته ايضا لما ذكرتم لكن يعقل ذاته لذاته محال لان التعقل ان كان
عبارة عن تجرد العاقل عن المعقول يستحيل ان يعقل الشيء ذاته لاستحالة حصول
النسبة بين الشيء ونفسه لان النسبة انما تقتضي المغايرة بين المنسوب والمنسوب اليه
وان كان عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك لاستحالة حصول الشيء
في نفسه ونقض اولا هذا الوجه بتصور الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من استحالة تعقل
الشيء نفسه لاستحال تصور الانسان نفسه لكنه غير مستحيل فبطل ما ذكرتم ثم اجيب
عن هذا الوجه بان علمه به نفسه صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك
يقتضي تغاير علمه وذاته لذاته لا تغاير الشيء نفسه وفيه نظر الثاني انه لو كان
عالما بعلمه لا يكون عين ذاته لما ستذكره في النوع الثاني هو صفة قائمة بذاته
لانه لذاته فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا لشيء واحد وهو محال كما سبق
الجواب عنه في بحث العلل والمعلولات الثالث انه تعالى لو كان عالما لان العلم اما
ان يكون صفة كمال او لم يكن فان كان صفة كمال كان الموصوف به ناقصا بالذات
مستكملا بغيره اعني بصفة العلم وانه محال وان لم يكن صفة كمال بل صفة نقصان
وجب تنزيهه تعالى عنه اجماعا على انه يستحيل ان يتصف بصفة النقيصة واجيب
عنه بانه صفة كمال ولا يلزم كون الموصوف به ناقصا بالذات لان كمال هذه الصفة
انما هو لكونها صفة لذاته لا ان ذاته تكمل بالاتصاف بهذه الصفة وهذا جواب
لطيف غاية اللطافة **قال** فرعان الاول **اقول**
هذان فرعان على القول بكونه تعالى عالما الفرع الاول انه تعالى عالم بجميع
المعلومات كما هي اي انه عالم بالكليات على الوجه الكلي وبالجزئيات على الوجه
الجزئي لان الموجب لعالمية ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع المعلومات
على السوية اذ لو لم يكن على السواء لكان ذاته تعالى في اختصاص بعض المعلومات
دون بعض يحتاج ذاته في ذلك الى المخصص وانه محال واذا كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء
فلما اوجبت ذاته كونه عالما بالبعض كان
ص

حاصل هذا الجواب ان علمه تعالى غير العلم الحصولي فسرعوه بالتغير بين اللذين يلزم المحال منهما

توضيحه ان العلم سواء كان صفة حقيقية او امرا نسبيا يقتضي العالمية وهي نسبة تقتضي مغايرة المنتسبين والا مغايرة في تعقله ذاته

[illegible]

أو جنس البعض الباقي من المعلومات كونه عالماً به والا لم يكن نسبة ذاته
الى جميع المعلومات على السوية وفيه ان النظر الاول المذكور في كونه تعالى
قادراً على كل المقدورات وقيل انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي مثل
ان يعلم ان الكسوف الجزئي يعرض للشمس عند كونها في اول الحمل ثم يعلم وقت هذا
الكسوف فلم يكن عند العاقل له احاطة بانه وقع ام لا وكان تعقله ذلك ثابتاً
قبل الكسوف ومعه وبعده وهذا قول الفلاسفة وعللوا ذلك بانه تعالى لو علم الجزئيات
على الوجه الجزئي المتغير الزماني كما لو علم وجود زيد الآن في الدار فعند تغير المعلوم
بان يخرج منه ان بقي علمه بوجوده في الدار يلزم الجهل وان لم يبق ذلك العلم بل
انتفى وحصل العلم بخروجه منه يلزم التغير في صفاته وكلاهما محالان قلنا في الجواب
عنه ان اردتم بتبدل العلم عند تغير المعلوم بقاء الصفة فنختار ان الصفة باقية
قوله يلزم الجهل قلنا لا نم وانما يلزم ان لو بقي تعلقها واضافتها بذلك المعلوم الاول
وان اردتم به بقاء الاضافة بالمعلوم الاول والتعلق فنختار انه لم يبق قوله يلزم التغير
في صفاته قلنا لا نم وانما يلزم ان لو لم يكن صفته باقية فالحاصل انه عند تغير المعلوم
يلزم تغير اضافة العلم الى المعلوم وتعلقه به لا تغير العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته
وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لوجهين الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره لان
كل ما هو متميز عن غيره فغيره خارج عنه فلا يكون غير متناه والمعلوم لا بد متميز عن غيره فما
لا يتناهى غير معلوم له تعالى الوجه الثاني ان ما لا يتناهى لو كان معلوماً له والعلم بما لا يتناهى
يستلزم علوماً لا نهاية لها لان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم آخر لكان له علوم
لا نهاية لها فيكون في ذاته موجودات لا نهاية لها وانه محال قلنا في الجواب عن الاول
ان المعلوم كل واحد من الامور الغير المتناهية وكل واحد منها متميز ومعلوم وتوجيهه
انا نقول ان اردتم بقولكم ما لا يتناهى غير متميز ان كل واحد من الآحاد غير متميز
فممنوع وان اردتم انها لا يتناهى من حيث ما لا يتناهى غير متميز فمسلم ولكن لا يلزم منه
الا ان ما لا يتناهى من حيث كونه لا يتناهى غير معلوم لا ان كل واحد من افراد الغير المتناهية

غير

غير معلوم ولا نسلم في الجواب عن الثاني انا نعلم القائم بذاته صفة واحدة لكنها
في التعلق المتعلق اي العلم وحيث انه علم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى
عرض لها تعلقات غير متناهية التعلقات غير متناهية وهذا المحال كما بينا
في القدرة قال انه تعالى عالم بعلم اقول النوع الثاني
انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافاً لجمهور المعتزلة وعلمه غير متحد بذاته
خلافاً للفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان علمه عبارة عن صور المعلومات المتحققة بذاته
حتى لا يلزم الكثرة في ذاته وكذا قدرته اي انه تعالى قادر بقدرة مغايرة لذاته وفيه
ايضاً خلاف المعتزلة لنا على ان علمه وقدرته زائدان على ذاته وجهان الاول
ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد
لكونه كلاماً غير تام والثاني مفيد فلو كان العلم والقدرة عين ذاته لم يكن
بينهما فرق وهذا الفرق ضعيف فان ذلك يوجب تغاير الاعتبار لا تغاير
الحقيقة الثاني ان العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها
ابو علي الجبائي وابو هاشم عالمية واما صفة تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب
اكثر الاشاعرة واما عبارة عن صور المعلومات القائمة بالنفس وهي المنقول عن
الافلاطونيين واما عبارة عن صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب
جمهور الحكماء واياً ما كان فالعلم غير ذاته تعالى وهو ظاهر قوله وفساد الثالث
سبق ذكره اشارة الى الجواب عن سؤال مقدر تقرير السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يكون العلم
غير منحصر فيما ذكرتم لان من جملة ما ذهب اليه الناس هو اتحاد
تلك الصورة بذاته تعالى وح لا يلزم تغاير العلم لذاته والجواب عنه ان فساد
الاتحاد قد سبق ذكره قال اجمعوا على اقول اجمع
المخالف للمعتزلة بكونه تعالى عالماً وقادراً بعلم وقدرة زائدين على ذاته بوجوه
اربعة الوجه الاول انه لا يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة اذ لو قامت
بذاته صفة لكانت ذاته مستعدة لتلك الصفة لان صفته تلك ح يكون

ممكنة لافتقارها الى الذات وواجبة بالذات لامتناع كون صفته معلولة للمنفصل
واذا كانت ذاته مقتضية لتلك الصفة ولا شك انه قابل لها لاتصافه بها فيكون
ذاته قابلا وفاعلا معا لتلك الصفة وهو محال فعلم بانه لا يجوز قيام صفة بذاته
تعالى واذا كان كذلك فلا يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته وليس
به وهو المط قلنا لا نسلم حاجة في ثبوت العلة والمعلول الى الحكم كما في ... انه لا يجوز ان
يقوم بذاته صفة لانه ان كانت قديمة لزم محالان احدهما كثرة القدماء والثاني
بلزوم كثرة القدماء كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم حيث
قال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلاثة
اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اعني العلم واقنوم روح القدس
وهو الحيوة وهي الثلاثة واحدة في الجوهرية اي ذات واحدة اتصفت بتلك الخواص
الثلاث الجوهرية واذا كان المثبت للقدماء الثلاثة كافرا فما ظنك بمن اثبت قدماء
ثمانية كما هو مذهب بعض المتكلمين اي الاشاعرة كما ذهب اليه الحنفية من اثبات الصفة
التكوين ايضا وراء الثمانية المشهورة وثانيهما التركيب في ذاته تعالى لان ذاته
تعالى شارك الصفة في قدمها وتمتاز عن الصفة بخصوصيته فيلزم التركيب مما به
المشاركة وما به المباينة وهو محال هذا اذا كانت الصفة قديمة واما اذا كانت
حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ايضا باطل واذا لم يجز قيام صفات
تعالى لم يكن العلم والقدرة صفتين قائمتين بذاته وهو المط والجواب عن لزوم المحال
الاول بالاختيار قدم الصفة وح لا يلزم الا القول بالصفات القديمة والقول
بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قلت لو لم يكن القول
بالصفات القديمة كفرا لما كفر الله تعالى النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة التي
هي صفات قديمة قلت النصارى وان سموا اسما الثلاثة من الاقانيم الثلاثة صفاتا
الا انهم قائلون بكونها ذواتا في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني
العلم الى بدن عيسى عم لان اليعقوبية منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من السماء

وتجسد بروح القدس

وقيل في تقرير هذا الوجه انه لو قام بذاته تعالى صفة فان كانت تلك الصفة صح

وصار انسانا هو المسيح وهو اقنوم من اقنومين اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي
والمستقل بالانتقال والنزول هو الذات لما عرفت من استحالة انتقال الاعراض
فعلم بانهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم الله تعالى بقوله والنصارى
الى قوله هو الذات فيكون ناشيا ان الجواب سؤال مقدر كانه قيل ما الجواب عن لزوم المحال الثاني
بان القدم امر عدمي لانه عبارة عن نفي الاولية فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه
لان الاشتراك في الاعدام لا يقتضي التركيب لما ثبت في صدر الكتاب الاول
قال الثالث عالميته الله تع **اقول** الوجه الثالث هو ان
عالمية الله وقادريته واجبة لامتناع تعليلهما فلا يجوز تعليلهما بالعلم والقدرة لان الواجب
لا يكون معلولا فلا يكون عالميته بسبب العلم وقادريته بسبب القدرة وهو المط واجيب
ايضا بان عالميته واجبة بالعلم والعلم ايضا واجب لاقتضاء الذات له لا ان
عالميته واجبة لذاتها حتى يمتنع التعليل وكذا الكلام في القادرية فانها ايضا
بالقدرة الواجبة بالذات قال الرابع لو زاد **اقول** الوجه
الرابع هو انه لو زاد علمه وقدرته على ذاته لاحتاج في انه يعلم ويقدر الى الغير
لان العلم والقدرة كما يحتاجان الى العالم والقادر فكذلك يحتاجان الى المعلوم
والمقدور والمعلوم والمقدور غيره فيلزم ان يكون ذاته محتاجا في صفاته الحقيقية
الى الغير وهو محال واجيب عنه بان ذاته تعالى اتصف بصفتين حقيقيتين من حيث
التعلقات العلمية والايجادية اي العلم يقتضي التعلق بالمعلوم والقدرة تقتضي التعلق
بالمقدور فان اردتم بالاحتياج في اتصاف الصفتين الى الغير هذا المعنى اي اتصافهما
الصفتين التعلق بالمعلوم والمقدور فلا نسلم استحالته وان اردتم غير هذا المعنى
فبينوه حتى ننظر فيه ونحكم عليه بالصحة والفساد قال الثالث الحي [illegible]
اقول البحث الثالث في الحيوة اتفق الجمهور على انه تعالى حي [illegible]
في معنى حيوته فذهب الحكماء والبصري الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم
وذهب الباقون من المتكلمين الى ان حيوته عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي تلك
الصحة ويدل على ان الحيوة عبارة عن الصفة
الموجبة لهذه الصحة هو ان ذاته تعالى صح

امتناع صح

لان التعلق من الامور الاعتبارية

مساوية لساير الذوات في الذاتية فلو لم يكن الحق عبارة عن الصفة المذكورة لكان
اختصاص ذاته تعالى بصحة العلم دون غيره ترجيحا بلا مرجح وانه محال وذلك
الامر المخصص الذي للحلول عليه تعالى ان يعلم هو الحق وهذا الدليل
باتصافه تعالى بتلك الصفة وتقرير النقض ان يقال لو صح ما ذكرتم من الاستدلال
يلزم ان يكون حصول هذه الصفة لذاته تعالى اعني الحق مشروطا بصفة اخرى
بعين ما ذكرتم ويلزم التسلسل ويندفع ما ذكرتم من الدليل بانه ذكر انما يلزم ان
لو كان ذاته تعالى مساوية لساير الذوات وهو ممنوع بل ذاته تعالى مخالفة لساير
الذوات ومتمايز عنها بنفسها واذا كان كذلك فذاته المخصوصة كافية في
تخصيصه بصحة العلم واتصافه بتلك الصفة من غير احتياج الى مخصص قال
الرابعة في الارادة الباحثة اقول البحث الرابع في الارادة اتفق الجمهور من
العقلاء على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى ارادته تعالى فقال الحكماء ارادته
تعالى عبارة عن علمه المحيط بجميع الموجودات من الازل الى الابد بانه كيف ينبغي ان
يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبانه صدور الموجودات على نحو
الكيفية واجب الصدور عنه حتى يكون الموجود موافقا للمعلوم على احسن النظام
من غير قصد وطلب ويسمون هذا العلم عناية وفسر الارادة ابو الحسين
البصري بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار
فسر الارادة بامر عدمي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره وفسر الكعبي
الارادة بعلمه في افعال نفسه وبامره في افعال غيره اي ارادته لافعال نفسه عبارة عن
علمه بها وارادته لافعال غيره امره بها وقال اصحابنا الاشعري المعتزلة اي الاشاعرة
وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة حقيقية زايدة على ذاته
مغايرة لصفتي العلم والقدرة موجبة لبعض مقدوراته على بعض ودليلنا على هذا
المطلوب هو ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل دون بعض وتخصيص بعضها
بالتقديم والتأخير بان يقع البعض في زمان سابق على زمان آخر لا بد له من مخصص

لان

اي صحة اتصافه بالعلم

اي هذا الكلام

اي ان الله تعالى موجد عندهم

لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته تعالى متساوية لما مر وبسبب الارادة الحقيقية المقدورات
على السوية لتساوي اجزاء الزمان في الماهية فلو لم يكن مخصص يوجب تحصيل الايجاد
ببعض الحادثة في وقت دون وقت آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فعلم بانه لا بد من مخصص
وذلك المخصص ليس هو نفس العلم لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون
تابعا للمعلوم وتابع الشيء يستحيل ان يكون مستتبعا له وليس هو القدرة ايضا لوجهين
الاول لان القدرة من شانها الايجاد والتاثير وذلك لا يقتضي الاختصاص بمقدور
دون آخر ووقت دون آخر بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على السوية
واحدة فلا تخصيص ايضا بسبب القدرة فاذن لا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها
تخصص بعض المقدورات بالوجود وباوقاتها المخصوصة وتلك الصفة هي الارادة
الثاني ان شان القدرة التاثير والايجاد وشان الارادة الترجيح والموجد من
حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد يتوقف على الترجيح الموقوف
غير الموقوف عليه فالقدرة غير الارادة والله اعلم قال لا يقال الى آخره
اقول لا يقال على هذا الدليل لم لا يجوز ان يكون المخصص لتخصيص الحادث
باوقاتها المعينة هو كون امكان وجود كل حادث مخصوصا بالوقت المعين بان
يمتنع وجود تلك الحادثة في غير تلك الاوقات ويمكن فيها فلهذا الاختصاص
اختص كل حادث بوقت معين او يكون المخصص كون وجود كل حادث مشروطا
باتصالات فلكية فما لم يحصل ذلك الاتصال لم يحصل ذلك الحادث او يكون علمه تعالى
في الازل بحدوث كل حادث في ذلك الوقت المخصص به يوجب حدوث الحادث في الوقت
المعين دون ساير الاوقات لان خلاف معلوم الله تعالى محال او علمه تعالى
بما في حدوث كل حادث في الوقت المخصص به من المصلحة يرجحه لان خلاف الاصلح محال
بناء على ان رعاية الاصلح واجبة عليه تعالى فمن تعرض لدفع الاسئلة
فالجواب عن النقض الاول ان المخصص لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث
في الوقت المعين اذ لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت المعين

ف

ل

هذا الدليل ... ان مخصص المقدورات بالتخصيص ... العلم او القدرة او الارادة ... فتعين الثالث

والتحقيق ان العلم تابع للمعلوم ومتاخر عنه فلا يكون العلم متبوعا للمعلوم ومتقدما عليه

ثم صار ممكنا فيه وهو باطل اذ الممتنع لا يصير ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان
يصير واجبا ايضا فيستغني عن المؤثر وفيه نظر وعن الثاني ان المخصص لا يجوز
ان يكون هو الاتصالات والحركات والاوضاع الفلكية اذ لو كان كذلك
والكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في حدوث العالم
بان نقول لا بد لوقوع هذه الاتصالات من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها
كما امكن ان تتحرك على هذا الوجه فهو كون الفلك الاعلى منها متحركا من المشرق
الى المغرب والباقية بالعكس كذلك امكن ان تتحرك على خلاف هذا الوجه بان
يتحرك الفلك الاعلى من المغرب الى المشرق والباقية بالعكس مثلا وكما امكن ان يتحرك
فلك البروج بحيث يكون منطقة البروج هذه الدائرة امكن ان يتحرك بحيث يكون
المنطقة دائرة غير هذه الدائرة بان يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال وكما امكن
وقوع كوكب معين في جانب معين من فلك البروج امكن ان يكون في جانب غير الجانب
الذي هو فيه بان يكون الكوكب الذي هو الآن شمالي عن منطقة البروج جنوبيا
عنه فلا يكون هي علة للتخصيص لان المحتاج الى المخصص لا يكون مخصصا
وفيه نظر وعن الثالث ان المخصص لا يجوز ان يكون علمه تعالى في الازل بحدوث
كل حادث في وقته لان العلم بان الشيء سيوجد في ذلك الوقت
انما يتعلق بذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء بحيث سيوجد في ذلك الوقت اي
يكون وجوده بحيث يختص بذلك الوقت فهذه الحيثية اي كونه بحيث يختص وجوده
بذلك الوقت يكون سابقة على العلم بوجود ذلك الشيء في ذلك الوقت فلا يكون
هذه الحيثية اي كونه بحيث يختص وجوده بذلك الوقت مستفادة من علمه والا
لكان علمه سابقا على هذه الحيثية ويلزم الدور وعن الرابع ان المخصص
انما يجوز ان يكون علمه تعالى بالمصلحة في حدوث العالم في الوقت المعين ان لو وجب
عليه رعاية المصلحة وهو غير واجب عليه على ما سنذكره في الفصل الرابع من الباب
الثالث **قال** احتج المخالف **اقول** احتج المخالف

لكن رعاية الاصلح

القول

للقول بانه تعالى مريد بان ارادته تعالى لو تعلقت بشيء لغرض كان مستكملا
بذلك الغرض الذي هو غيره ولو كان كذلك لكان الباري تعالى ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وهو محال وان لم يتعلق لغرض كان ترجيحا بلا مرجح وهو محال
ايضا وهذا الشق من الترديد محذوف هنا مذكور في المصباح ولعل الحذف
من الناسخ فان الاحتجاج بدونه واه جدا واجيب عنه بان تعلق الارادة
بالمراد لذاتها لا لغيرها وتوجيهه انه تعالى لم لا يجوز ان يفعل لا لغرض
قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن ارادته تعالى
مرجحة للتعلق بايجاد ذلك الشيء لذاتها وهو ممنوع **قال** فرع الآخر
اقول هذا فرع على القول بكونه تعالى مريدا فنقول ارادته
غير محدثة عندنا وقالت المعتزلة ارادته تعالى قائمة بذاتها وحادثة لا في محل
اذ لو كانت في محل فاما ان يكون ذلك المحل ذاته او غيره والاول باطل لامتناع
قيام الحوادث بذاته والثاني ايضا كذلك لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره
وقالت الكرامية ارادته صفة حادثة في ذاته لجواز كونه محلا للحوادث
عندهم لنا على كون ارادته غير محدثة وجهان الاول ان ارادته
ليست بمحدثة لان وجود كل حادث موقوف على تعلق الارادة ايضا فلو كانت
ارادته تعالى محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وننقل الكلام الى تلك
الارادة ولزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته لو كانت حادثة فان كانت
قائمة بنفسها لا في محل كما هو مذهب المعتزلة فباطل لان قيام الصفة بنفسها غير
معقول لاستحالة وجود عرض لا في محل ومع كونه غير معقول كان اختصاص
ذاته تعالى بارادته تخصيصا بلا مخصص لان نسبة الارادة الى جميع الذوات
على السواء ومع كونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا للارادة
التي هي امر وجودي وان كانت قائمة بذاته كما هو مذهب الكرامية فباطل
ايضا لان قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما مر من امتناع قيام الحوادث بذاته

تعالى

قال الفصل الثاني الى آخره اقول الفصل
الثاني في بقية الصفات الثبوتية التي لم يثبت اعني اتصافه تعالى بها في هذا الفصل مباحث
البحث الاول في السمع والبصر دلت الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير اي له
هاتان الصفتان لقوله تعالى انه هو السميع البصير ونحو ذلك من الآيات الدالة
عليهما وليس للعقل ما يصرف تلك الحجج عن ظواهرها اي لم يقم دليل عقلي على امتناع
اتصافه تعالى بهاتين الصفتين حتى يصرف تلك الحجج عن ظواهرها كما في المتشابهات
فيجب الاقرار بتلك الحجج حتى يستدل بها واذا ثبت بدلالتها على السمع والبصر
يكون الله تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات حال الحدوث لان المقتضي
لهاتين الصفتين ذاته تعالى ونسبته الى الجميع على السواء كما في العلم
والقدرة وكونه عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعني بكونه سميعا بصيرا
فثبت اتصافه بهاتين الصفتين وهو المطلوب واستدل على هذا المطلوب
بدليل عقلي تقريره ان يقال انه تعالى حي بالضرورة والحي ان لم يتصف بهما لكان
ناقصا وهو محال وهذا الدليل اقناعي لانه متوقف على مقدمتين احدهما
ان كل حي يصح ان يتصف بهما وثانيهما ان عدم اتصاف الحي بهما نقص
وللمخالف ان يمنعهما اذ للقائل ان يقول لا نم ان كل حي يصح ان يتصف بهما
فانا لا نسلم ان الدود والنمل لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لهما ولا نم ان
عدم اتصاف حي بما يصح اتصافه به نقص وايضا ان كان عدم البصر
والسمع نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا قال
احتج المخالف اقول احتج المخالف للقول بكونه تعالى سميعا بصيرا
على انه ليس بسميع ولا بصير بوجهين الوجه الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين
لزم قدم المسموع والمبصر لان السمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر
محال لكن قدم المسموع والمبصر باطل عندكم لحدوث ما سوى الله تعالى
عندكم وان كانا حادثين وذاته تعالى يتصف بهما يكون ذاته محلا للحوادث

وهو

بالسمع والبصر يكون ناقصا فيصح اتصاف كل حي بهما فلو لم يتصف الله تعالى بهما صح

فان الجسم الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ... مع انه يصح الاتصاف بهما لكونه جسما صح

وهو محال ايضا واجيب عن هذا الوجه بانهما قديمان ولا يلزم منه قدم المسموع
والمبصر لانهما صفتان تقتضيان للمتصف بهما الادراك للمسموع والمبصر اعني
تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم منه قدم المسموع والمبصر
الوجه الثاني ان السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر
او عبارة عن ادراك المسموع والمبصر المشروط بتأثر الحاسة عنهما وكل واحد
منهما على الله تعالى محال فلا يكون الله تعالى سميعا بصيرا وهو المطلوب واجيب
عن هذا الوجه بمنع الصغرى اي لا نم ان السمع والبصر عبارتان عما ذكرتم بل هما عبارتان
عن ادراك المسموعات والمبصرات عند حدوثهما كما ذكرنا من غير ان يكون بتأثر
الحاسة اولا
قال الثاني الكلام الى آخره اقول
البحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على انه سبحانه
وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف على ثبوت كونه تعالى متكلما لانا لما رأينا
ثبوت المعجزة على يد من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة على يده حصل لنا
علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق سواء علمنا انه متكلم ام لا فثبوت كونه تعالى
متكلما مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها
يجوز اثباتها بقول الانبياء لعدم افضائه الى الدور فيكون متكلما يجوز اثباته
بقول الانبياء فيجب الاقرار بكونه متكلما وهو المطلوب وكلامه عند الاشاعرة ليس
بحروف واصوات يقومان بذاته تعالى خلافا للحنابلة والكرامية لكون الاصوات
والحروف حادثة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر وليس ايضا حروف واصوات
يقومان بغيره خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان معنى كونه تعالى متكلما انه
يوجد الاصوات والحروف في الاجسام المخصوصة وهو باطل لاستحالة قيام صفة
الشيء بغيره وفيه نظر لان معنى كونه تعالى متكلما عندهم كونه موجدا للاصوات
والحروف وكونه موجدا لهما ليس قائما بغيره حتى يلزم قيام صفة الشيء بغيره قال
المصنف بل كلامه تعالى هو المعنى القائم بذاته المعبر عنه بالعبارات

ويؤيده قول الشاعر   ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وكلامه تعالى مغاير للعلم والارادة لان كلامه قد يخالف علمه وارادته اما
مخالفته لعلمه فلانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن
فلو كان عين علمه لامتنع ذلك وفيه نظر لم لا يجوز ان كلامه غير ارادته لانه تعالى
امر ابا لهب بالايمان ولم يرده لعلمه بانه لا يؤمن لامتناع ارادته لما يخالف
علمه لانه لو اراده وجب وقوعه واذا وجب وقوعه كان علمه بانه لا يؤمن
جهلا وهو على الله تعالى محال وزعم المصنف ان الاطناب في ذلك اي في
ما هو كلامه وفي مغايرته للعلم والارادة قليل النفع فان كنه ذاته تعالى
وصفاته محجوب عن نظر العقل قال ثم اقول مستدلا
على كونه تعالى متكلما وهو غني عن الشرح قال الثالث البقاء الى آخره
قال الثالث في البقاء اقول البحث الثالث في البقاء
ذهب الشيخ الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم به اي البقاء صفة قائمة
بذاته تعالى هو باق بها ونفاه القاضي ابو بكر وامام الحرمين والامام الرازي
واحتجوا على نفيه بوجهين الاول ان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا
والا لامتنع ان يكون موجبا لبقاء الذات واذا كان باقيا كان له بقاء آخر
ويكون ذلك البقاء ايضا باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل وفيه نظر لم لا يجوز لزوم
التسلسل بناء على ان بقاء البقاء نفس البقاء الثاني ان كونه تعالى باقيا
لو كان ببقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره لكان واجب الوجود لذاته
واجبا بغيره هذا خلف لما عرفت ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير
وفيه نظر لانه لا يلزم من ذلك الا كون الواجب لذاته باقيا بصفته لا كونه
واجبا بالغير قال احتج الشيخ اقول
احتج شيخ الاسلام على ان البقاء صفة وجودية زائدة على ذات الباقي بان
الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا اذ البقاء عبارة عن حصول الذات

ابو الحسن

ما هو الشيخ ابو الحسن الاشعري

ابو الحسن الاشعري

في الزمان

في الزمان الثاني او مشروط به وذلك حال الحدوث محال ثم يصير
باقيا بعد ذلك فهنا التغير والتبدل ليس في ذات الحادث اذ الذات
ليس مما لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ العدم يستحيل ان
يصير بقاء فهو في صفة زائدة هي البقاء وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث
اي لو صح ما ذكرتم من الاحتجاج لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة
على الذات لان الشيء الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا فهنا التبدل
ليس في الذات ولا في عدم الحدوث بعين ما ذكرتم فيكون في صفة زائدة هي
الحدوث لكن الحدوث ليس امرا ثبوتيا لما مر في بحث القدم والحدوث ولما
ابطل المصنف احتجاج الشيخ اراد ان يحقق معنى بقاء الله تعالى وبقاء الممكنات
حتى يعلم ان البقاء هل هو صفة ثبوتية ام لا فقال واعلم ان المعقول من بقاء الله
امتناع عدمه ومن بقاء الحادث مقارنة وجوده لزمانين فصاعدا وقد عرفت
ان قيل ان الامتناع ومقارنة الشيء للزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها
في الخارج فلا يكون البقاء امرا ثبوتيا زائدا على الذات قال
الرابع صفات اقول البحث الرابع في صفات اخر غير
الثمانية المذكورة اثبتها الشيخ الاشعري وهي الصفات الاستواء واليد
والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها في الآيات نحو قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل شيء هالك الا وجهه
وقوله تجري باعيننا واول هذه الآيات الباقون من المتكلمين وقالوا
المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر
وقال المصنف والاولى اتباع السلف في الايمان بها وردها الى الله تعالى
قال الخامس التكوين اقول البحث الخامس التكوين
قالت الحنفية التكوين صفة قديمة لله تعالى وهي مغايرة للقدرة لوجهين الاول
ان متعلق القدرة اعني الممكن قد لا يوجد اصلا كالعنقاء ونحو ذلك بخلاف
متعلق التكوين اعني المكون فانه يستحيل
ان لا يوجد فيكون التكوين غير
القدرة

وهي السمع والبصر والعلم والحياة والقدرة والارادة والكلام والبقاء

الثاني لان القدرة تتعلق بامكان الشيء المقدور وتؤثر في صحة وجوده والتكوين
يتعلق بوجود المقدور ويؤثر فيه فيكون التكوين غير القدرة قلنا في الجواب
عن هذين الوجهين اما الاول فلان القدرة متعلقة بامكان المقدور ومؤثرة فيه
لان امكان الممكن بالذات وما بالذات لا يكون بالغير وهذان الوجهان
مبنيان على ثبوت هذه المقدمة الممنوعة فلا يصح ما ذكرتم والحق في ذلك
ان التكوين هو التعلق الحالي اي هو تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد
ولذلك يترتب عليه وجود المقدور كما قال الله تعالى انما امرنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فان الآية تدل على ان التكوين
انما يكون حال ارادة الايجاد فالوجود مرتب عليه لقوله تعالى كن فيكون
بالفاء اذ الفاء للتعقيب والترتيب واذا كان التكوين عبارة عن التعلق
المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى **قال** السادس في انه سبحانه
اقول البحث السادس في انه تعالى يرى في الآخرة على
معنى انه تعالى ان ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي بعد
نعيتها الى العلم به قبل رؤيته كما اشار الصادق اليه بقوله سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون كونه تعالى مرئيا
لكن الرؤية تكون من غير ارتسام في الرائي ومن غير اتصال شعاع بالمرئي على
خلاف المنهيين ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية
فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة اما الاول
وهو الانكشاف التام فيدل عليه وجوه اربعة سمعية الاول ان موسى عليه السلام
سال الرؤية بقوله ارني انظر اليك ولو استحالت الرؤية لكان سؤال موسى
جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها وعبثا ان كان عالما بها وكلاهما على
الانبياء محال ولقائل ان يقول ان سؤال موسى كان عن لسان قومه
بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وقوله تعالى

فاخذتهم الصاعقة حكاية

اي ان القدرة متعلقة بامكان المقدور ومؤثرة في صحة وجوده ه

اي يحصل لنا علم ... ذلك العلم الى العلم الحاصل لنا الآن بسبب العلم بالبدر المرئي ه

حكاية عنه حين اخذتهم الصاعقة افتهلكنا بما فعل السفهاء منا ثم لكن
ذلك ليس بمعصية حتى لا يجوز على الانبياء الثاني انه تعالى علق الرؤية باستقرار — الجبل م
الجبل لقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل من حيث هو
استقرار الجبل ممكن واذا كان المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكنا كان المعلق
وهو الرؤية ممكنة وهو المطلوب وانما قال من حيث هو استقرار الجبل لان
الله تعالى علق الرؤية على شرط محال وهو استقرار الجبل حال كونه متحركا لعدم
حصول الرؤية بالاجماع فان المذكور في الآية ليس الا نفس استقرار الجبل وهو
من حيث هو ممكن فان قلت لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار وقد حصل
لوجب حصول الرؤية وهو باطل اجماعا قلت المعلق عليه نفس الاستقرار هو
الرؤية في الزمان المستقبل فيحتمل ان تحصل في الآخرة وبطلانه غير معلوم اجماعا
اذ الكلام فيه الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر
حقيقة في الرؤية وفيه نظر لان الحقيقة انما تكون مرادة من هذه الآية لو لم يكن لها
معارض عقلي وهو ممنوع لما يجيء الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ن
فان الآية تدل على ان الله تعالى يوعد الكفار بانهم يوم القيمة محجوبون عن الله تعالى
وذلك يقتضي ان لا يكون المؤمنون محجوبين عنه والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار
وايعادهم عليه فائدة واذا لم يكونوا محجوبين عنه فيرونه وهو المطلوب وفيه نظر
لانه تعالى انما يكون مرئيا عند نفي الحجاب ان لو جاز رؤيته وهو ممنوع
واما الثاني وهو عدم الارتسام واتصال الشعاع والمواجهة فلتنزهه سبحانه
عن الجهة والمكان لما مر في الفصل الثاني من البحث الثاني في التنزيهات والله اعلم
قال واستدل بان الجسم **اقول** هذا دليل
آخر على جواز الرؤية مدخول وتقريره ان يقال ان الجسم مرئي لانا نرى
الطويل والعريض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا لكان الطول القائم
بالجزء الواحد من اجزاء الجسم فيكون ذلك الجزء اكبر مقدارا من جزء واحد

اي من جزء آخر ه

لا يتجزى ... من الاجزاء التي

لكون مقدار ذلك الجزء مطابقا لمقدار الطول المركب وذلك محال واما ان لا يكون
ذلك الجزء منقسما كالطول وانه محال او يكون الطول قائما بما له من كل جزء واحد
فيقوم العرض الواحد بمحال متعددة وهو باطل لما عرفت في الوجه الخامس
من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب الاول واذا كان الطول جوهرا
وهو مرئي فيكون الجوهر مرئيا والعرض كاللون ايضا مرئي فتكون صحة الرؤية
مشتركة بينهما فالمصحح للرؤية ايضا مشترك وذلك المصحح اما الحدوث
او الوجود والاول وهو كون المصحح هو الحدوث باطل لكونه عدميا اذ العدم
مأخوذ في مفهوم الحدوث فتعين الثاني اعني كون المصحح هو الوجود والوجود
مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة الرؤية التي هي معلولة للوجود مشتركة
ايضا فيصح رؤية الله تعالى وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل بان المرئي
انما هو تأليف الاجزاء بعضها ببعض لا الطول والتأليف عرض فيكون
المرئي انما هو العرض فقط سلمنا ان المرئي جوهر لكن لا نم ان صحة الرؤية
معللة بعلة فان الصحة عدمية لما عرفت من ان الامكان امر عدمي
والامور العدمية لا تحتاج الى سبب وان سلم احتياج صحة الرؤية الى
سبب مصحح لكن لا نم وجوب كون ذلك المصحح مشتركا بين الجوهر والعرض
او وجوب كونه وجوديا حتى لا يكون الحدوث العدمي مصححا اما عدم وجوب
كونه مشتركا فلان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بان يكون اثر احدهما
مماثلا لاثر الآخر ويجوز تعليل المماثلين بعلتين مختلفتين واما عدم وجوب كونه
وجوديا فلان صحة الرؤية لما كانت عدمية والامور العدمية جاز ان
يكون معللة بعدم اذ يجوز تعليل عدمي بعدمي كما يقال عدم العلة
علة للعدم فيصح تعليلها بالحدوث وان سلم ان المصحح ليس هو الحدوث
بل الوجود لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤية الله تعالى ح لاجل فوات
شرط او وجود مانع وذلك لان الحكم كما يفتقر في تحققه حصول

المقتضي

المقتضي كذلك يفتقر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل رؤية
الله تعالى تنافي هذا الحكم لفوات شرط وهو انطباع صورة المرئي في
عيننا او اتصال الشعاع الخارج منه بالمرئي او لوجود مانع بان يكون
ذاته تعالى غير قابلة للرؤية كالجسم فانه مصحح للحمل على الشهوة مع ان
ذاته تعالى غير قابلة لها **قال** احتج المعتزلة **اقول** ٥
احتج المعتزلة على امتناع رؤيته تعالى بوجوه ستة الاول ان قوله لا تدركه الابصار
يقتضي ان لا يدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار
نقيض لقولنا لا تدركه الابصار وقولنا لا تدركه الابصار صادق
فيلزم كذب قولنا تدركه الابصار واذا ثبت ذلك ثبت قولنا تدركه كذب م
بعض الابصار دائما بالدليل الاول واجيب عن هذا الوجه بجوابين الاول
ان الادراك عبارة عن الرؤية على سبيل الاحاطة من جميع جوانبه فيكون
اخص من مطلق الرؤية والآية تدل على نفي الادراك اعني نفي الرؤية على
سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا
اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام والجواب الثاني ان معنى الآية لا تدركه
جميع الابصار لكون الابصار جمعا محلى بالالف واللام وهو يفيد العموم كما بين
في موضعه فيكون في قوة قولنا لا تدركه بعض الابصار وذلك لا ينافي
ادراك بعض الابصار اياه لان السالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الجزئية وقوله
يدركه بعض الابصار كاذب اذ لا قائل بالفرق ممنوع فان ابصار الكفار
لا تدركه اتفاقا وفي هذين الجوابين نظر اما في الاول فلانا لا نم ان ادراك
الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل الاحاطة لانهم يقولون ادركت الشمس ولا
يريدون رؤيتها من جميع جوانبها واما في الثاني فلان سياق الآية وما قبلها
في معرض المدح فيكون نفي الابصار ممدوحا ويلزم من ذلك ان يكون الابصار
نقصا فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق الكلية

وكما يمكن ان يقول المدح هو نفي الادراك البصري الذي هو شرطه ادنى تمام الشيء او خروج الشعاع وكلا الامرين فيه اما الحالة التي يحصل بعد احد منه ان الشيء عند حصول احدهما فممنوع انه نقص والنزاع ما ذكر الا فيه الوجه الثاني قوله لموسى عليه السلم حين سال الرؤية لن تراني وكلمة لن للتابيد نفاة الجهاة فيلزم نفي رؤيته موسى ابدا ويلزم من ذلك ان لا يراه احد لعدم القائل بالفرق ولصحب عن هذا الوجه منع كون كلمة لن للتابيد وان سلم فلم لا يجوز ان يكون المراد بالتابيد طول المدة كالخلود في قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها كما حجرين وفيه نظر **قال** الثالث قوله تعالى **اقول** الوجه الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انه علي حكيم نفي الرؤية في الكلام لانه نفي التكلم الا على احد الوجوه الثلثة وكل منها ينافي الرؤية اما الاول فلان الشافعة لا تسمى وحيا واما الاخيران فظاهران فاذا ثبت نفي الرؤية في حالة الكلام فينبغي في غير وقت الكلام لعدم القائل بالفصل ولصحب عن هذا الوجه بانا لا نم ان الوحي ينافي الرؤية اذ الوحي هو كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم بذلك الكلام محجوبا عن السامع او لم يكن اذ لو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوبا لكان قوله او من وراء حجاب لغوا بلا فايدة وانه باطل وفيه نظر لانه انما يكون لغوا ان لو لم يكن المراد بالوحي هو الالهام كما ذكره المفسرون وهو ممنوع واما الرابع فلا نسلم بسبب مقتضى المقام لان الله تعالى في موضع بيان عظمته وسوعما الكلام لا يدل على العظمة الرابع هو انه سبحانه وتعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم على طلب رؤيته بقوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك اي الرؤية فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم رؤية الله تعالى ولذلك رتب الوعيد والذم على طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال الذين

لا يرجون

لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اذ معناه وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقاءنا هلا انزل علينا الملائكة ليخبرونا بان محمدا نبي او نرى ربنا ليخبرنا بذلك ويامرنا باتباعه وتصديقه ثم اقسم عز وجل فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلب الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اي طغوا بذلك طغيانا وعتوا عظيما فعلم ان طلب الرؤية يستلزم الذم والعقاب في وجدان لا يرى في الاخرة والا لوجب ان يعاقبوا بها وهو باطل لان القائل بالرؤية انما يقول ان الرؤية من اعظم المثوبات واجلها فكيف يكون سببا للعقاب ولصحب عن هذا الوجه بان الله تعالى انما استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه لاجل انهم طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا بدليل انهم طلبوها في الدنيا قبل اعطاء الله تعالى لابصارهم القوة التي بها يقدرون على رؤيته فلذلك استعظم ورتب الوعيد والذم عليه والدليل على ذلك انه تعالى ذمهم لعدم رجاءهم لقاء الله في الاخرة بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا فعلم ان استطاع الرجاء عن رؤية الله تعالى في الاخرة مذموم فيثبت جواز رؤيته في الاخرة اذ لو امتنع جاز انقطاع الرجاء عن رؤيته والا يلزم تكليف ما لا يطاق وانه باطل فاذا ثبت هنا علم ان الذم انما هو مرتب على طلب رؤيته في الدنيا لا في الاخرة فلا يستلزم المطلوب **قال** الخامس انا لا نبصار **اقول** ٥ الوجه الخامس هو ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المحسوسات يجب اذا كانت الشروط الثمانية موجودة احدها ان يكون الحواس سليمة اذ لو كانت مأوفة لم تجب الرؤية وثانيها كون الشيء المرئي جائز الرؤية اذ لو كان ممتنع الرؤية لما امكنت الرؤية وثالثها كون الشيء المرئي مقابلا للرائي كالجسم المحاذي للرائي او كونه في حكم المقابل له كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم المقابل وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة في حكم

وثانيها هو أن لا يكون الشيء المرئي في غاية القرب من الرائي وخامسها أن لا يكون
الشيء المرئي في غاية البعد منه وسادسها أن لا يكون الشيء المرئي في غاية اللطافة
وسابعها أن لا يكون الشيء المرئي في غاية الصغر إذ لو كان في غاية القرب أو البعد
أو اللطافة أو الصغر لما أمكنت الرؤية بالضرورة وثامنها هو أن لا يكون بين الشيء
المرئي والرائي حجاب مانع عن الإبصار وذلك ظاهر إذ لو لم تجب الرؤية عند وجود
هذه الشرائط لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شامخة ونحن لا نراها
والشرائط الستة الأخيرة وهي كون المرئي مقابلا للرائي أو في حكمه وعدم كونه في
غاية القرب والبعد واللطافة والصغر وعدم الحجاب بين المرئي والرائي لا يمكن
اعتبارها في رؤية الله تعالى لأن ذلك يقتضي كونه في جهة وحيز وقد نفيناه عنه
تعالى فبقي شرطان أحدهما سلامة الحاسة والثاني صحة كونه تعالى مرئيا لكن
الأول وهو سلامة الحاسة حاصلة لنا الآن فلو صح رؤيته وجب حصول
الشرطين وحينئذ يجب أن نرى الله تعالى الآن واللازم وهو رؤية الله تعالى
الآن باطل فالملزوم مثله إذ رؤيته تعالى محال فقد اختل الحس شرط
اعتبر ما لعدم ورأى الثانية المذكورة وهو أن يكون الرائي قاصدا للإبصار إذ لو لم
له قصد بل كان غافلا عنه فربما حصلت هذه الشرائط ولم يحصل الإبصار
والجواب عن هذا الوجه بأن الإبصار في الغائب عن الإبصار فيما ليس من شأنه
أن يكون محسوسا ليس كالإبصار في الشاهد فلعل رؤيته تعالى تتوقف
على شرط لم يحصل لنا الآن كالقوة التي يعطيها الله تعالى للإبصار بعد البعث
بها نقوى على هذا الإدراك أو لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند هذه الشرائط
بل يكون بخلق الله تعالى ويكون هذه الشرائط معدات لم قلتم إنه ليس كذلك
الوجه السادس أنه تعالى لا يقبل المقابلة للرائي ولا الانطباع فيه لما عرف
من نفي الجسمية وكونه تعالى في جهة وكل مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه
بالضرورة فالله تعالى لا يكون مرئيا والجواب عن هذا الوجه منع الكبرى وهو أن

تعالى

[هامش: لوجب ح]
[هامش: فبقي اللازم يكون باطلا فهو المدعى صح]

١١٢

تعالى لا ثم صدق قولكم كل مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه وما ادعيتم
من الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء في صدقها فلو كانت الكبرى
ضرورية الصدق لما اختلف في صدقها وبأن ما ذكرتم من الكبرى منقوض
بإبصار الله تعالى ذاته فإنه تعالى ليس مقابلا لذاته ولا منطبعا فيها
فبطل كلية ما ذكرتم من الكبرى **قال الباب الثاني** في أفعاله

أقول الباب الثاني في أفعال الله تعالى وفي هذا الباب
مسائل الأولى قال شيخ الإسلام إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله
مخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد فيها أصلا وقال القاضي أبو بكر إن ذات
الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى وكون الأفعال طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا
صفات تقع بقدرة العبد وقال إمام الحرمين وأبو الحسين البصري والحكماء
إن الأفعال واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد أي الله تعالى
يوجد في العبد القدرة والإرادة ثم تلك القدرة والإرادة توجبان الفعل
المقدور وقال أبو إسحاق الإسفرايني المؤثر في ذات الفعل مجموع قدرة الله
وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره ومنع
قول المعتزلة بوجوه الأول هو أن ترك الفعل إن امتنع على العبد حال
صدور الفعل عنه كان العبد مجبورا في فعله لا مختارا إذ الفاعل المختار
هو الذي يتمكن من الفعل والترك وإن لم يمتنع الترك عليه بل تمكن منه احتاج فعل
العبد في وجوده إلى مرجح وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويجب الفعل مع المرجح إذ لو لم يجب
أمكن أن يوجد وأن لا يوجد حينئذ فإن لم يتوقف وجوده على أمر آخر لزم الترجيح
بلا مرجح وإن توقف لم يكن المفروض أولا مرجحا بل بعضه هذا خلف ولا يكون
صادرا من العبد وإلا احتاج إلى مرجح آخر ويعود التقسيم إليه ويتسلسل فإذن
لا بد من مرجح موجب للفعل غير صادر من العبد دفعا للتسلسل وحينئذ يلزم
الجبر لأن عند وجود ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار ح

[هامش: شيخ الإسلام أبو الحسن الأشعري]
[هامش: الباقلاني]
[هامش: أستاذ]
[هامش: أي لو لم يجب الفعل مع المرجح]
[هامش: من المرجح]

اى عن وجود الفعل وعدمه

وفيه نظر لانهم يقولون معنى الاختيار استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها الثاني هو ان العبد لو اوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيل فعله اذ لو جاز ان يكون الموجد بالاختيار لشيء غير عالم به على التفصيل لانسد علينا باب كونه تعالى عالما بكل الموجودات لجواز ان يقصد عند العالم بما فيه من الموجودات اثبات مع عدم علمه بشيء منها وهو باطل واذا كان عالما بتفاصيل فعل نفسه فيكون الفاعل للحركة البطيئة الذي فعل السكون في بعض الاحيان والحركة في بعضها يحيط علمه بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف احيان تلك السكنات وهو باطل لانه لا شعور له بشيء من ذلك وفيه نظر لان البطوء ليس لتخلل السكنات كما عرفت الوجه الثالث لو كان العبد مختارا في افعاله وفاعلا بقدرته فاذا اراد العبد مراد الله تعالى ان يوجد العبد سكون جسم في زمان معين واراد الله تعالى تحريكه في ذلك الزمان فان وقع مرادهما يلزم الجمع بين النقيضين وان لم يقعا يلزم ارتفاع النقيضين وان وقع احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لانه قادر على ما لم يقدر العبد عليه لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور المعين على سواء اي مساوية لقدرة العبد لان كل واحدة منهما مستقلة بالتاثير في هذا المقدور واذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة العبد لامتناع الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لان القدرتين ليستا بمتساويتين في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف فالضعيف وان قدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي لكن القوي يقدر على منع الضعيف من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي ومن جاز فيما فرض حركة ذلك الجسم ولا يلزم الترجيح بلا مرجح **قال**

مراد ه

اى الضعيف ه

احتجوا

104

احتجوا الى آخره **اقول** احتج المعتزلة على ان افعال العباد واقعة باختيارهم بالمعقول والمنقول اما الاول وهو المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله لكانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات ولو كان كذلك لقبح تكليفه بشيء لاستحالة تكليف الجماد وما يجري مجراه لكن العقلاء اتفقوا على جواز التكليف فعلم ان فعل العبد ليس بخلق الله تعالى بل بقدرته واختياره واجيب عنه بان هذا الالزام مشترك لوجهين الاول ان الفعل المامور به عند استواء الداعي الى الفعل والداعي الى الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع الحصول وعند رجحان داعي الفعل واجب الحصول فالفعل المامور به اما ممتنع الحصول او واجب الحصول فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف الثاني ان فعل العبد ان كان معلوم الوقوع لله تعالى وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع له كان ممتنع الوقوع وهاتان المقدمتان مسلمتان عند المعتزلة واذا كان كذلك فلا يكون للعبد في فعله تاثير فيقبح التكليف فعلم ان الالزام وارد على الكل ويمكن ان يجاب بانه تعالى سلمنا ان فعل العبد يجري مجرى حركات الجمادات لكن لا نم قبح التكليف وانما يلزم ان لو كانت افعاله تعالى معللة بالاغراض وليس كذلك لانه تعالى لا يسأل عما يفعل **قال** واما الثاني الى آخره **اقول** واما الثاني اي المنقول فهو من وجوه الاول ان الآيات التي اضافت الافعال الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب الى قوله كل امرئ بما كسب رهين والآيات التي علقت الافعال بمشية العباد كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن الى آخره تدل على ان افعال العباد ه تدل على انها واقعة بقدرتهم واختيارهم وهو المطلوب وعورض بان ما ذكرتم من الآيات الواردة باضافة الافعال الى العباد وتعليقها على مشيتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم لكن معنا ما يدل على ان الافعال غير واقعة بقدرة العباد وغير متعلقة بمشيتهم اما ما يدل على الاول فقوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله خلقكم وما تعملون فان هاتين الآيتين تدلان صريحا على ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له واما ما يدل على الثاني

بقوله تعالى فمن يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم فان
هذه الآية تدل على انها متعلقة بمشيئة الله تعالى دون مشيئة العباد قال
الثاني الآيات **اقول** الوجه الثاني من الوجوه النقلية
هو ان الآيات المشتملة على الوعد بالثواب بسبب الافعال وهي الطاعات
كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلا خالدين فيها وعلى الوعيد بالعقاب بسبب الافعال وهي المعاصي كقوله تعالى
ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب وعلى المدح بالافعال كقوله تعالى وابراهيم الذي
وفى الآية وعلى الذم عليها كقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا الكثرة
ان تخفى مما دل على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم لا بقدرة الله
والا لكان الوعد والوعيد والمدح والذم بسببها مستقبحا لكون افعالهم
تكون جارية مجرى حركات الجمادات واجيب عن هذا الوجه بان المقتضي للمدح
والثواب انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب انما هو الشقاوة دون
الافعال فالسعادة والشقاوة كتبت للعبد قبل وجوده لقوله عليه السلام السعيد
سعيد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحة امارات للسعادة و
الاعمال الغير الصالحة امارات للشقاوة فان قلت لو كانت السعادة والشقاوة
جبلية ولا مدخل للافعال فيهما فلم ترتب الثواب والعقاب عليهما قلت ترتب
الثواب والعقاب عليها ليس من حيث ان الاعمال الصالحة موجبات للثواب
والاعمال الغير الصالحة موجبات للعقاب بل من حيث ان الافعال معرفات
وامارات للثواب والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم فيكون قوله وترتب الثواب الى آخره
اشارة الى الجواب سؤال مقدر تقريره ما ذكرنا والله اعلم **قال**
الثالث اعتراف الانبياء **اقول** الوجه الثالث من الوجوه النقلية
اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كما في الآيات التي اوردها تدل على كونهم فاعلين
لافعالهم وعورض هذا الوجه بما اورده المصنف من الآيات الدالة على ان ذلك بخلق الله

يفعل ذلك

تعالى ومشيئته وسلطانه كقوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على
صراط مستقيم **قال** الرابع الآيات الدالة **اقول** الوجه الرابع
من الوجوه النقلية الآيات الدالة على ان افعاله تعالى لا تتصف بما اتصفت به افعال العباد من صفات
الظلم والتفاوت والاختلاف اما الدالة على عدم اتصاف افعاله تعالى بالظلم
فكقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد و
قوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون واما الدالة على عدم اتصاف
افعاله بالاختلاف فكقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
فعلم بحكم المفهوم ان كل ما كان من عند الله لا يكون فيه اختلافا واما الدالة على
عدم اتصاف افعاله بالتفاوت فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
تدل على ان افعال العباد غير واقعة بقدرة الله تعالى وغير مخلوقة له اذ لو كانت
مخلوقة له لكانت افعال العباد افعالا له وكل ما يكون صفة لافعال العباد من
الظلم والتفاوت والاختلاف يكون صفة لافعاله لكن هذه الآيات تدل على
ان افعاله لا تتصف بهذه الصفات فلا يكون افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى
مخلوقة له وهو المطلوب واجيب عن هذا الوجه بان ما ذكرتم من الآيات لا تدل على
ان افعال العباد لا تصدر عنه تعالى اما الآيات الدالة على نفي الظلم عن
فعله تعالى فلا ... يكون الفعل ظلما ليس اخلاقيا من حيث الفعل والصفة حقيقية
له حتى لو اتصف افعال العباد به يلزم اتصاف افعاله تعالى به بل هو وصف
اضافي يعرض لبعض الافعال بالنسبة الينا وذلك لان ما كتبنا بالنسبة
الى حقوق العباد فاستحقاقنا اياها فاصر غيرنا فيكون اخذنا حقوق
العباد ظلما اذ الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير او في حقه من غير استحقاق
واما بالنسبة اليه تعالى فلا يكون شيء من ذلك ظلما لانه مالك لكل الاشياء
بالاستحقاق واذا كان كذلك فيكون الظلم صفة اضافية للفعل بالنسبة الينا
لا لمنشأ صدوره واصل الفعل من الباري تعالى مجردا عن هذا الاعتبار ثم تعرض

وفي افعالنا اختلاف
فلا يكون من افعاله
منسوبة الى الله تعالى

تعالى

لد معنا الاعتبار بالنسبة الينا اذ يجوز ان يصدر عنه نوع فعل يعرض
لذلك الفعل بالنسبة الينا اضافة لا بالنسبة اليه فلم يلزم انه محال واما الآيات
الدالات على نفي الاختلاف عن [illegible] عن افعاله تعالى فلان المراد من الاختلاف
نفيه عن القرآن كما دل عليه سياق الآية لا نفي الاختلاف عن افعاله تعالى فان
افعاله تعالى مختلفة تدل عليه المشاهدة في مخلوقاته ومن نفي التفاوت
نفيه عن خلق السموات كما يدل عليه سياق الآية لا نفي التفاوت عن افعاله فان
افعال الله متفاوتة في الرتبة والشرف والزمان والى غير ذلك من انواع التفاوت مخلوقه ص
واذا كان كذلك فلا دلالة لها على مطلوبكم والى ما ذكرنا اشار بقوله واما نفي
الاختلاف فعن القرآن وخلق السموات اذ الكلام فيها **قال** واعلم ان الآخ
والتفاوت
أقول واعلم ان اصحاب الاشاعرة لما وجدوا تفرقة بين
ما نتناوله ونباشره من الافاعيل وبين ما نحسه من الجمادات من الحركات علموا ان
لنا في افعالنا اختيارا تاما والبرهان القائم على امتناع صدور افعالنا عن
قدرتنا واختيارنا ذادهم اي طردهم ومنعهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد
مطلقا كما عن بعض الوجوه ارادوا ان يجمعوا بينهما فقالوا الافعال واقعة بمجموع
قدرة الله تعالى وكسب العبد ومعنى الكسب ان العبد اذا صمم على صدور فعل
فالله تعالى يخلق الفعل فيه والقدرة عليه باجراء العادة فالعبد وان لم يكن
موجدا لافعال نفسه لكنه كالموجد لها فلذلك جاز الاضافة والتكليف
والمدح والذم والوعد والوعيد والتوكل بهذا ايضا صعب مشكل لان تصميم
العزم ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد فيه
مدخل اصلا ويعود المحذورات ولصعوبة هذا المقام اي مسئلة خلق
الاعمال انكر السلف على المناظرين فيه لانه يؤدي الى نفي التكاليف و
استقباحها والقول بالتسويل عصمنا الله واياكم عن مزال الاقدام في
هذا المقام بالنبي عليه السلام **قال** الثالثة **أقول**

المسئلة الثالثة في ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات ومسائل الحق يتوقف على
تمهيد مقدمة وهي ان الارادة عند الاشعري توافق العلم على معنى ان كل ما علم
الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم واما
عند المعتزلة فالارادة توافق الامر اي كل ما امر به مراد لا غير اذا ثبت هذا
فنقول ان الله مريد لجميع الكائنات من الخير والشر والايمان والكفر لوجهين
الاول انه موجد لجميع الكائنات ومبدعها على سبيل الاختيار لما مر
وكل موجد للاشياء على سبيل الاختيار فهو مريد لها ضرورة ينتج انه مريد
لها ضرورة وهو المطلوب الثاني انه تعالى علم من الكافر الذي يموت على الكفر
كابي جهل مثلا عدم ايمانه فلو وقع ما امتنع وجود ايمانه اذ لو جاز وجوده لجاز
ان ينقلب علمه تعالى جهلا واذا امتنع وجود ايمانه فلا يتعلق الارادة بوجود ايمانه
لاستحالة ارادة الشيء مع العلم باستحالته فثبت ان كل ما لا يريد لا يقع وينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما يقع فهو مريد له وهو المطلوب **قال** احتج المعتزلة
أقول احتج المعتزلة على ان الله تعالى غير مريد لجميع الكائنات
بل لبعضها وهو المأمورات بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مأمور به اتفاقا
واذا لم يكن مأمورا به فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا لكان مأمورا به اذ الارادة
اما مدلول الامر او ملزومه بالاستقراء وقد ثبت انه غير مأمور به فلا يكون
مرادا واذا لم يكن مرادا وهو من جملة الكائنات فلا يكون الله تعالى مريدا
لجميع الكائنات وهو المطلوب الثاني هو انه لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به لوجوب
الرضا بقضاء الله تعالى والتالي باطل لان الرضا بالكفر كفر الثالث هو ان الكفر
لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع لكنه
ليس بمطاع فلا يكون مرادا الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يدل على انه
تعالى لا يريد الكفر اذ لو اراده لرضي به لان الرضا هو الارادة لكن الآية تدل على عدم
الرضا فيكون دالة على عدم الارادة وهو المطلوب واما [illegible]

الجواب الاول بعينه

اي رضا الله تعالى

فاذا كان الكفر كذلك فلا يكون مرادا وهو من جملة الكائنات فلا يكون الله تعالى مريدا لجميع الكائنات ه

وكونه مرادا دل جملة الكائنات فلا يكون الله تعالى مريدا لجملة الكائنات ه

وأجيب عن الوجه الأول بأنا لا نسلم أن الكفر لو كان مرادًا لكان مأمورًا به
وإنما يلزم ذلك أن لو لم ينفك الأمر عن الإرادة لكن الأمر قد ينفك عن الإرادة كما في
المختبر مثلا كما إذا ظن زيد أن عبده يشرب خمرًا وهو لا يريد ذلك ثم يريد
أن يختبر عبده حتى ينظر هل يأتي بذلك أم لا فيقول اشرب الخمر فإنه يريد أمر
العبد بإتيانه ولا يريده وإذا جاز انفكاك الأمر عن الإرادة جاز أن يكون
الكفر مرادًا وإن لم يكن مأمورًا به وفيه نظر لأنه إنما يلزم جواز إرادة الكفر دون
الأمر به أن لو جاز انفكاك الإرادة عن الأمر وهو ممنوع ومما ذكر من أن
وجود الأمر بدون الإرادة لا يستلزم وجود الإرادة بدون الأمر إذ لا يلزم من وجود اللازم
بدون الملزوم وجود الملزوم بدون اللازم وعن الوجه الثاني بأنا لا نسلم أن الكفر لو كان
مرادًا لوجب الرضا به قوله لوجوب الرضا بقضاء الله تعالى قلنا إنما يلزم أن لو كان
الكفر نفس قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو مقتضى والرضا إنما يجب بقضاء الله
تعالى دون المقتضي فلا يتم ما ذكرتم وأيضًا رضي العباد بالكفر كفر لا رضى
المعبود وعن الوجه الثالث بأنا لا نسلم أن الكفر لو كان مرادًا لكان الكافر مطيعًا بالكفر
قوله لأن المطيع محصل مراد المطاع قلنا لا نسلم بل المطيع هو موافق
الأمر والأمر غير الإرادة وقد ينفك عنه وح لا يكون الكافر مطيعًا بالكفر لأنه لا يأتي
به لأن الكفر غير مأمور به وفيما أيضًا ما عرفت في الجواب عن الوجه الأول وعن الوجه
الرابع بأنا لا نسلم أن الآية تدل على عدم إرادته الكفر وإنما يلزم ذلك أن لو كان
الرضى هو الإرادة للشيء مطلقًا وهو ممنوع إذ الرضى من الله تعالى إرادة الثواب
في حقنا أو ترك الاعتراض فيكون معنى قوله ولا يرضى لعباده الكفر هو أنه تعالى
لا يريد الثواب للعباد للكفر أو لا يترك الاعتراض للعباد للكفر فيكون الكفر
منصوبًا بنزع الخافض وفيه نظر لأن الكفر منصوب لأنه مفعول يرضى وهو واضح
وأيضًا لو كان المراد بالرضا هنا ترك الاعتراض لوجب أن يقول على عباده
إذ صلة الاعتراض هو على دون اللام **قال** وقال الحكماء **أقول**

قال

كما عرفت

قال الحكماء في شرح القضاء والقدر الموجود إما خير محض لا يشتمل على شر
أصلا كالملائكة التي يسميها الحكماء بالعقول وكالأفلاك والخير فيه غالب
كالموجودات التي في هذا العالم واعتبر بالنار فإن فيها وإن كان شرًا حيث
إنه يتأذى بها بعض الحيوان إلا أن فيه منافع كثيرة لا تكاد تحصى فالمقتضي
بالذات هو تلك الخيرات والشر واقع بالتبع إذ لا يمكن وجود النار التي هي على
طبيعتها اللائق بدون ذلك فالحكمة الإلهية التي هي منبع الخير والجود تقتضي حصول
القسم الأول وكذا حصول القسم الثاني لأنه لو لم يحصل القسم الثاني احترازًا عن
الشر القليل لاندفعت تلك الخيرات الكثيرة وترك الخير الكثير للتوقي عن الشر
القليل شر كثير **قال** المسألة الثالثة في الحسن والقبح **أقول**
المسألة الثالثة في الحسن والقبح اعلم أنه لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى فإنه مالك الأمور على
الإطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله يحكي في الكل
شيء الأفعال بالنسبة إليه قبيحًا وأما بالنسبة إلى العباد فالقبيح ما نهي عنه شرعًا
كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف
وقالت المعتزلة الفعل القبيح هو الذي يكون قبيحًا في نفسه وقبحه يكون لذاته
أو لصفة قائمة بذاته فإذا كان كذلك فالفعل القبيح يقبح صدوره من الله تعالى كما يقبح
منا لأن ما بالذات أو بما لا ينفك عن الذات لا يزول وكذلك الحسن في الفعل
الحسن هو الذي يكون حسنًا لذاته أو لصفة قائمة بذاته ويحسن صدوره من الله تعالى
كما يحسن صدوره منا لما عرفت ثم إن من الفعل القبيح والحسن ما يستقل العقل بإدراكه
إما بالضرورة كحسن إنقاذ الغريق والهلكى وقبح الظلم أو بالنظر كقبح الصدق
الضار فإنه لاشتماله على صفة المضرة قبيح وحسن الكذب النافع فإنه لاشتماله
على صفة المنفعة حسن والحاصل أن الحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور مدرك بالعقل
يحكم بالحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور المتقدمين أعني المشتمل كجنات ساوى
وغير المتقدمين أيضًا أعني ما سواه كالمتقدم من الفعل القبيح والحسن ما ليس العقل

أي المقصود

مستعملاً بادراكه لا ضرورة ولا استدلالاً كحسن صوم آخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول شوال فانه لا مجال للعقل في ادراكهما قلنا في الرد على المعتزلة ان
كان مرادكم بالحسن ما يكون صفة كمال كالعلم او ما يكون ملائماً للطبع كالالتذاذ
وبالقبح ما يكون صفة نقص كالجهل او ما يكون منافراً للطبع كالالم فلا خلاف
في كونهما عقليين اذ لا حاجة في معرفة الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الى الشرع
بل العقل مستقل بادراك ذلك وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب
كالصلوة وبالقبح ما يتعلق به في الآجل عقاب كالزنا فالعقل لا مجال له في
ادراكهما بل هو محض حكم الشرع به وكيف لا يكون مستفاداً من الشرع وقد ظهر
في مسئلة خلق الافعال ان العبد غير مختار في فعله ولا مستقل بتحصيل ذلك بل ما
يصدر عنه انما يصدر على سبيل الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلاً والله اعلم

قال الرابعة الخ **اقول** المسئلة الرابعة في انه لا يجب على
الله تعالى شيء وانما قلنا ذلك لوجهين الاول انه لو وجب عليه شيء لوجب
بحكم حاكم عليه لاستحالة ثبوت الحكم اعني الوجوب بدون حاكم ضرورة واذ لا حاكم
عليه تعالى فلا يجب عليه شيء وفيه نظر الثاني انه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب
الذم بترك الشيء الواجب لم يتحقق الوجوب اذ الواجب ما يذم تاركه وان استوجب
الذم بتركه كان الله تعالى ناقصاً في حد ذاته مستكملاً بفعل ما وجب عليه وهو
محال ثم ان المعتزلة اوجبوا على الله تعالى اموراً منها اللطف وهو عندهم
عبارة عما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى
حد الالجاء فنقض عليه بان [illegible] الطاعة الذي اوجبتموه على
الله تعالى امر ممكن في ذاته يمكنه ان يفعل ذلك المترتب ابتداء من غير ان
يفعل شيئاً اولاً يقتضي ذلك المترتب منا المترتب فيكون التوسط المرتب
عبثاً وكل ما يكون عبثاً جاز تركه وكل ما جاز تركه لا يكون واجباً فاللطف
لا يكون واجباً ومن الامور التي اوجبوا على الله تعالى الثواب على الطاعات
تفضلاً

صوم م

الاعمال م

عليه بان لله تعالى على العباد نعماً سابقة في الاوقات السابقة لا يمكن عدها
ولا احصاؤها فتلك الاعمال التي هي الطاعات لا تكافي تلك النعم السابقة فكيف
تقتضي مكافاة اخرى ومن الامور التي اوجبوا عليه تعالى العقاب على الكبائر
قبل التوبة فنقض عليه العقاب حق الله تعالى فله عفوه اذ ليس له في استيفائه
نفع ولا في اسقاطه ضرر فاذا جاز عفوه لم يكن العقاب واجباً عليه ومن تلك
الامور التي اوجبوا عليه تعالى ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا فنقض عليه لو كان
الاصلح واجباً عليه لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق
حتى لا يكون معذباً في الدارين ومن تلك الامور التي اوجبوا عليه تعالى ان لا يفعل
ما هو قبيح عقلاً لعلمه بقبحه واستغنائه تعالى عنه والايمان به مبنياً على الناس وقد
عرفت فساد ذلك في المسئلة السابقة **قال** الخامسة **اقول**
المسئلة الخامسة في ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض وهي تحصيل المصالح ودفع
المفاسد وانما قلنا ذلك لوجهين الاول انه تعالى لو فعل لغرض وكل من فعل لغرض
كان تحصيل ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدم تحصيله وكل من كان كذلك
كان مستكملاً بذلك الغرض الذي هو غيره وكل من كان مستكملاً بغيره فهو ناقص
في ذاته فيلزم انه تعالى لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وهو محال لا يقال
لا نسلم ان كل من يفعل لغرض يكون مستكملاً بذلك الغرض وانما يلزم ذلك
لو كان ذلك الغرض راجعاً الى ذاته اما اذا كان راجعاً الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم النقصان
بالذات والاستكمال بالغير لانا نقول في جوابه ان تحصيل مصلحة العبد
وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضاً له داعياً الى
الفعل والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه تعالى بل يكون تحصيلها اولى
بالنسبة اليه من تركه يلزم الاستكمال بالغير ضرورة الثاني انه لا شك في ان تلك
الاغراض من قبيل الممكنات فيكون تحصيل تلك الاغراض ابتداء من غير توسط الآلة تعالى
مقدوراً لله تعالى لكون كل
ممكن مقدوراً له ابتداء م

واذا جاز صدور تلك الأغراض عنه ابتداءً فجعلها غايات بتوسط
الأفعال يكون عبثاً والعبث ينافي الغرض فلا يكون أفعاله تعالى
معللة بالغرض وهو المط إذ من جملة أفعاله جعل هذه الأغراض غايات
للأفعال وهو عبث وإذا كان بعض أفعاله غير معلل بالغرض لا يكون
شيء من أفعاله معللاً بالغرض لعدم القائل بالفصل الثالثة لو كان
الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين إن وجد قبل ذلك
الوقت لزم أن يحصل الحادث ح أي قبل هذا الوقت لا فيه ولزم أيضاً
أن لا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث لأن غرض الشيء لا يكون
موجوداً في الخارج قبل ذلك الشيء لكونه موجوداً قبل وقته ولكون
غرضه غير غرض له محال وإن وجد مع هذا الحادث فيكون هذا
الغرض أيضاً مختصاً بذلك الوقت فيعود الكلام في اختصاص الغرض
بهذا الوقت بأن يقال الغرض من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت
إما أن يوجد قبل هذا الوقت أو معه فإنه يستند اختصاص كل غرض
بوقته لغرض آخر لا إلى نهاية يلزم التسلسل وهو باطل وإن انتهت
الأغراض إلى ما لا غرض لاختصاصه بوقته يلزم تنزيه فعله تعالى عن الغرض وهو المطلوب

قال واتفقت المعتزلة **أقول** اتفقت المعتزلة على
أن أفعاله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد لأنه لو لم يكن كذلك لكان إما
أن يكون معللة برعاية مصلحة يعود إليه تعالى وهو باطل لاستغنائه أو يكون
أفعاله تعالى خالية عن الأغراض وهو أيضاً باطل لأن ما لا غرض فيه عبث
والعبث على الحكيم محال وإذا بطل القسمان ثبت أن أفعاله تعالى وأحكامه
معللة برعاية مصالح العباد وهو المط وضعفه بأن المراد بقوله
العبث على الحكيم محال إن كان هو الفعل الخالي عن الغرض فهو عين
الدعوى وإن كان المراد غيره فلا بد من إفادة تصوره أولاً وتقرير إبطاله

ثانياً

ثانياً حتى ينظر في صحته وفساده **قال** السادسة **أقول**
المسألة السادسة قالت المعتزلة الغرض من تكليف العباد بالطاعات
التعريض لاستحقاق تعظيم العبد بالثواب فإن التفضل بتعظيم من غير
أن يستحق التعظيم قبيح على ما بيّنه قلنا مبنى هذا الكلام على القول بالحسن
والقبح في أفعاله وقد أبطلناه ومع القول بهما فالتفضل بالتعظيم إنما
يقبح ممن يتصور له النفع والضر والله منزه عنهما فلا يقبح منه أيضاً يبطل
التكليف بوجهين الأول أن العبد مجبور في أفعاله فيكون أفعاله
جارية مجرى حركات الجمادات وإذا كان كذلك يقبح تكليفه بشيء لقبح تكليف
الجمادات ومن يجري مجراها الثاني أن تكليف العباد إن عري عن الغرض
كان عبثاً فيقبح من الله الإتيان به وإن كان لغرض فذلك الغرض لا يكون
له تعالى لأنه متعال عن الغرض ولا يكون نافعاً لغيره لأنه تعالى قادر على
تحصيل ذلك الغرض بتمامه من غير توسط الغير لأنه تعالى قادر على جميع الممكنات
ابتداءً فإذا كان كذلك فيقبح التكليف والجواب عن هذا الاحتجاج أن
التكليف حاصل يرجع إلى إعلام راحة الخلق بنزول الثواب بواسطة
الإتيان بما يكلف به على أهل الجنة وحلول العذاب على أهل النار
بواسطة تركه وفارق بين السعداء والأشقياء وإذا كان كذلك فلا يجوز
طلب لميته لأن حكم الله تعالى لا يطلب لميته ولا يسأل عليه ولا يعترض
عليه ويسأل عن غيره ولا يسأل عنه كما قال تعالى في كتابه لا يسأل
عما يفعل وهم يسألون جعلنا الله تعالى من الراضين بقضائه الصابرين
على بلائه بمحمد خير أنبيائه وخاتم أصفيائه **قال الكتاب الثالث**
في النبوات أقول الكتاب الثالث في النبوات
وما يتعلق بها كمباحث الإمامة وغيرها من السمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة
وغير ذلك وفي هذا الكتاب ثلاثة أبواب الباب الأول في البعثة في هذا الكتاب

حاشا لله أن يعترض على من أراد صح

محكم صح

مباحث البحث الاول في احتياج الانسان الى النبي اذا عرفت هذا فنقول
لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامور نفسه وكان امر معاشه من غذائه
ولباسه ومسكنه وسلاحه لا يتم الا بمشاركة شخص آخر من ابناء جنسه
اي بمشاركة انسان آخر ولا يتم ايضا الا بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد
مثل ما يعمل الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه عوضا بازاء
ما ياخذ منه من عمله ويكون تلك المعارضة والمعاوضة جارية بين
الشخصين فيما يعرض لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص كالامور المذكورة
او صلاح النوع كتدبير البدن مثلا ولما كان كل واحد منهم يشتهي ما يحتاج
اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعو شهوته وغضبه الى
الجور عليه اي على الغير احتاج الانسان الى عدل يتفق عليه حتى لا يكون
كذلك يحفظ ذلك العدل شرع اذ العدل لا يتناول الجزئيات الغير
المحصورة الا اذا كان له قوانين كلية تحفظه وتلك القوانين هي الشرع
والشرع لا بد له من شارع يفرضه ويعينه على الوجه الذي ينبغي وذلك
الشارع يكون ممتازا عن غيره مختصا بايات ظاهرة ومعجزات باهرة لانه لو لم يكن
كذلك لتنازع الناس في وضع الشرع اذ لا ترجيح للعدم على الآخر وذلك المعين
ذلك الشارع تدعو الناس الى الطاعة ويحثهم على اجابته ويكون ذلك الشارع
صادقا في مقالته اي يصدق في جميع ما يقول ويوعد المسيء بالعقاب الآجل والعاجل
ويعد المطيع بالثواب في الآجل فالشارع الموصوف بهذه الصفات هو النبي فالانسان
يحتاج الى النبي وهو المطلوب **قال** البحث الثاني في امكان المعجزات **اقول**
البحث الثاني في امكان المعجزات المعجزة امر خارق للعادة من قول او فعل مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى
من الانبياء حجة لنفسه لكونه غير مقرون بالتحدي وانما قلنا مع عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعبذة فعلم من هذا ان هذين القيدين مما يجب ان يزاد على

اي المعارضة | اي التحدي وعدم المعارضة

المصنف في تعريف المعجزة حتى يكون منطبقا عليها اذا
عرفت هذا فنقول الترك الذي يكون خارقا للعادة مثل
ان يمسك النبي عن القوت مدة غير معتادة وهو مع ذلك
محفوظ الحيوة وهذا جائز بسبب انجذاب النفس الى القدس (عالم القدس)
واستتباعها القوى البدنية فوقفت القوى البدنية
عن افعالها كالهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها
فلم يتحلل من النبي ما يتحلل من غيره فاستغنى النبي
عن بدل ما يتحلل اعني الغذاء الا يرى ان المريض
بالامراض الحارة لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك
المواد المحمودة وتحليلها بتحليل المواد الردية لم يطلب
الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عنه
في غير هذه الحالة هلك والى ما ذكرناه اشارة في قول
النبي عليه السلم لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني (عليه السلم)
ويسقيني قال وان يخبر اي من اقول الفعل الخارق
للعادة اما ان يكون فعلا لسانيا او فعلا بجارحة اخرى
اما الاول فالاخبار ان يخبر عن الغيب بسبب ان يقع للنبي في
يقظته ما يقع لغيره في النوم من الفراغ عن الاشتغال
بتصرف البدن فيتصل نفسه لقوته ونقايه عن الشواغل (نفسه النبي)
البدنية وطهارته عن الكدورات الدنية بالملائكة
العظام اعني الجواهر الروحانية الشريفة صور الموجودات

كلها فينتقش النفس بما فى تلك العظام
من صور الجزئيات الواقعة فى عالمنا هذا
كانطباع صورة مراة فى مراة اخرى تقابلها عند
ارتفاع الحجاب بينهما فتدرك ما عندها من
المغيبات على وجه كلى وانما انتقشت الملائكة
صور الجزئيات فى تلك الجواهر لانها اسباب
وعلل لوجودات الجزئيات ومدركة لما يتوقف
على الجزئيات اعنى الحوادث اللاحقة المحتاجة
الى الحوادث السابقة فيكون صور جميع الجزئيات من
الازل الى الابد مرتسمة فى العقول واذا انتقشت النفس
بصور تلك الجزئيات وينتقل تلك الصور من النفس
الى القوة المتخيلة له فتحاكيها بصور جزئية مناسبة
لها ثم ينتقل تلك الصور من المتخيلة الى الحس المشترك
فيرى تلك الصور كالمشاهد المحسوس وهذا هو
الوحى وربما تعلوا النفس ويشتد الاتصال فتسمع
كلاما منظوما من مشاهد لخاطبه وذلك المخاطب
هو الملك ويشبه ان يكون نزول الكتب الالهية
الوجه اذ يستحيل نزول العقول عند شخص وتكلمهم بكلام
واما الثانى وهو الفعل الخارجة اخرى فمثل ان يفعل النبى
فعلا لا تفى بدلنا لفعل قوة امثاله مثل ان يمنع الماء

ومدركة للذوات الجزئيات

١١١

عن جريانه كما نقل عن موسى عليه السلم وانفجر الماء من
بين اصابع النبى وبنانه كما نقل عن نبينا عليه السلام
وذلك الاقتدار للنبى انما هو بسبب ان يسلطه
تعالى على مادة الكائنات فيتصرف نفسه فيها بازالة
صورة وايجاد اخرى كما يتصرف فى اجزاء بدنه
سيما فى عنصر يناسب مزاجه الخاص ويشارك مزاجه
ذلك العنصر فى طبيعته اى يكون نفسه اقدر على
التصرف فى ذلك العنصر من التصرف فى عنصر آخر
بسبب من الاسباب وان لم يعلم ذلك السبب بحقيقته
واذا كان كذلك فيفعل فى ذلك العنصر ما شاء وهذا
التقرير فى امكان المعجزة على راى الحكماء واما على
راى المتكلمين فلا حاجة الى هذه التفصيلات فان الله
سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات وفاعل بالاختيار
يخص من يشاء من عباده بالوحى والمعجزة وارسال الملك
اليه وانزال الكتب عليه قال البحث الثالث الى آخره اقول
البحث الثالث فى اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلم
دل على نبوته وجهان الاول انه عليه السلم يدل على نبوته
وجهان الاول انه عليه السلم ادعى النبوة بالتواتر
واجماع الامم على ذلك واظهر المعجزة وهى من ثلثة انواع
لان معجزات الرسول عليه السلم اما منقوله الينا بالتواتر
اولا والثانية اما عقلية او حسية اما انه اظهر

القسم الاول من المعجزة لانه عليه السلام اتى بالقرآن
بالتواتر وتحدى لانه عليه السلام طلب المعارضة من
الفصحاء اذ فيه وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فأتوا بسورة من مثله الآية وهي دالة على التحدي بسورة
واحدة وذلك هو النهاية فيه ولم يعارض بل عجزوا
عن ذلك لانهم لو قدروا عليها لتوفر دواعيهم ولو
وقعت المعارضة لاولى من اشتهار القرآن لان القرآن
حينئذ يصير كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة فعلم ان
~~القرآن حينئذ يصير كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة~~
فعلم ان القرآن معجز متواتر فثبت انه اظهر المعجزة
المنقولة الينا بالتواتر وهو المطلوب واما انه
اتى بالمعجزات العقلية وذلك على نوعين الاول انه عليه السلام اخبر
عن المغيبات وذلك على قسمين قسم من المغيبات المستقبلة
وقسم من المغيبات الماضية والقسم الاول قسمان قسم
ورد في القرآن وقسم ورد في الاخبار اما الذي
ورد في القرآن فكثير منها قوله تعالى الم غلبت الروم
في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما
اخبر ومنها قوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلام ان الذي
فرض عليك القرآن لرادك الى معاد يعني الى مكة
وكان كما اخبر وسميت مكة معادا لان معاد الرجل
بلده وذلك لان الرجل يتصرف في البلاد ثم يعود اليه

ومنها

منهم لتعذر بذلك اشتهار تلك المعارضة صح

١١٧

ومنها قوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلام قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم
او يسلمون الآية وقد وقع ذلك لان المراد من قوله
اولي بأس شديد عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر رض
الى قتالهم وعند بعضهم هم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب رض
الى قتالهم وعند بعضهم اصحاب صفين يعني اصحاب معاويه
وقد دعى علي الى قتالهم وحينئذ يكون معنى قوله تعالى يسلمون
اي ينقادون ومنها قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض اي ليورثنهم
ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها
كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك الله
الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وكان كما
اخبر اذ المراد منه الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل
قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم
الخائفين في صدر الاسلام وقد انجز الله موعده لهم
واما الذي ورد في الاخبار فايضا كثير منها قوله عليه السلام
الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت مدة خلافة خلفاء
الراشدين ذلك القدر ومنها قوله عليه السلام اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقد اقتدى المؤمنون بعد النبي
بهما ومنها قوله عليه السلام لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية
فقتل وقد قتل يوم صفين في حرب البغاة مع علي ومنها

وفيه نظر صح

لان الاسلام اذا اطلق في الزمان يكون المراد منه معناه الشرعي لا غير

قوله عليه السلم لعباس حين اسره النبي وطلب الفدا لنفسه
وابني اخيه عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث
واعجز العباس نفسه عن الفداء وقال لا مال لي فقال النبي
عليه السلم اين المال الذي وضعت عند زوجتك ام الفضل
بمكة وليس معكما احد وقلت لام الفضل ان اصبت
في سفري هذا فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس
والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك
لرسول الله واسلم هو وعقيل ومنها اخباره عن موت
النجاشي في اليوم الذي مات فيه فان ابا هريرة روى
ان النبي عليه السلم نعى الناس النجاشي الذي مات
وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى
المصلى فصف بهم اربع تكبيرات ثم شاعت الاخبار انه
مات في ذلك اليوم ومنها اخباره عما حدث من
الفتن والعلامات اي اشراط الساعة كما هو مذكور
في كتاب الملاحم وباب اشراط الساعة من كتاب
المصابيح كاخباره عن ناحية بغداد لان ابا بكرة روى
عن النبي عليه السلم انه قال ينزل ناس من امتي
بغايط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة عليه
جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان
في اخر الزمان جا بنو قنطوراء عراض الوجوه
صغار الاعين حتى نزلوا على شط فيتفرق

النهر

اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون في اذناب البعير
والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم
وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم خلف ظهورهم
ويقاتلونهم وهم الشهدا وكان كما اخبر لان المراد
بتلك المصر هو بغداد وكون تلك الغايط قبل عقد
المدينة مسمى بالبصرة لانا في تسميتها بعد والدليل
على ان المراد بذلك المصر بغداد لا البصرة لان
النهر الذي عند البصرة لا يقال له دجلة بل هو قطعة
من شط العرب وليس عليها جسر بل انما هو نهر
بغداد وقد اغاره بنو قنطورا لان المراد بني قنطوراء
الترك وذلك لان قنطورا جارية ابراهيم عليه السلم
والترك من نسلها وقد تفرق اهل بغداد في تلك
الغارة ثلث فرق كما ذكره النبي عليه السلم من اراد
العلم بكيفية ذلك فليطالع ما كتب الامام نصير الدين الطوسي
في حكايتها وكاخبار النبي عليه السلم عن نار بصرى
وهي مدينة من مدن الشام فان النبي عليه السلم
قال لا يقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء
اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فان في ايامنا قد
اشتعل نار في اهل الحجاز وقد اضاءت هضباتها
بحيث رؤيت من بصرى ولعل مراد النبي عليه السلم
باعناق الابل تلك الهضبات وهذا شايع فاش

الهضبات جمع الهضبة الهضبة بالفارسي پشته

من الناس فان تلك النار رآها جمع عظيم من الحجاج والآن اكثرهم باقون متفرقون في البلاد واما القسم الاول وهو الاخبار عن المغيبات الماضية وكاخباره عما وقع من اقاصيص الاولين كالقصص المذكورة في القران وذلك اخبار عن المغيبات لان ذلك كان من غير قراءة كتاب والاستفادة من انسان واما النوع الثاني من معجزاته العقلية فبلوغه عليه السلم هذا المبلغ العظيم في الحكم النظرية والعملية بحيث يدل على اتيانه بكلام عجز الاولون والآخرون عن معارضته مشتملا على جميع الحكم النظرية والعملية بل على جميع العلوم العقلية والنقلية كما هو مذكور في التفسير الكبير بلا تعلم من احد وممارسته لكتب المتقدمين من اعظم خوارق العادات واما المعجزات الحسية فكما نقل عنه عليه السلم انه اتى بمعجزات اخر غير ذكر كانشقاق القمر فان انس بن مالك رضي الله عنه روى ان اهل مكة سألوا رسول الله صلعم ان يريهم آية فاراهم القمر شقين حتى رأوا حراء بينهما وهو جبل بمكة وكتسليم الحجر على النبي صلعم لانه روى جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلعم اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث اني لاعرفه الآن وفي التمسك بهذا الحديث نظر لان صدق هذا الكلام يتوقف على نبوته واثباتها بها دور وكنبوع الماء من اصابعه

الاماثل الركوة ص

عليه السلم لانه قال جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه وقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب فوضع النبي عليه السلم يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع فانه قال جابر كان النبي عليه السلم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها كادت ان تنشق فنزل النبي عليه السلم حتى اخذها وضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف كما روى يعلى بن مرة الثقفي فانه قال ثلثة اشياء رأيتها من رسول الله عليه السلم بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف عليه النبي عليه صلوات الله والسلم فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وباقي الحديث لما لم يكن له تعلق بالمشروح تركناه وقوله يسنى اي يستقى عليه وجرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم عنقه

عنقه من مذبحه الى منحره وكشهادة الشاة المسمومة
فانها قالت لا تاكل مني فاني مسمومة كما روي عن جابر ان
يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها لرسول الله
عليه السلم فاخذ رسول الله عليه السلم الذراع فاكل
منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله ارفعوا
ايديكم وارسل الى اليهودية ودعا فقال سممت هذه الشاة
فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي الذراع قالت
نعم قلت ان كان نبيا فلم تضره وان لم يكن نبيا استرحنا
فعفا عنها رسول الله عليه السلم ولم يعاقبها الى غير ذلك
من معجزات حماد كره في كتاب دلائل النبوة فانها وان لم
يتواتر كل واحد منها الا ان مجموع الرواة بلغوا حد
التواتر في [illegible] مشترك بينهما وهو الاعجاز متواتر كما في
شجاعة علي وسخاوة حاتم فثبت ان محمدا صلى الله عليه وسلم
ادعى النبوة واظهر المعجزة وهو نبي لان المعجزة تدل على تصديق
الله اياه لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول الله
هذا الملك اليكم فطالبوا ذلك الرجل بالحجة على وفق دعواه
فقال الرجل للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي
هذا فخالف عادتك وقم من مقامك او افعل كذا وكذا
ففعل الملك اضطر الحاضرون الى تصديق الملك اياه وعلم
بالضرورة صدقه في دعواه ولا يقال بانه كان اتفاقيا بان
اتفق ارادة الملك فكذا ههنا وكل من صدقه الله تعالى

فيكون نبيا لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة صح

سواله

فهو صادق لاستحالة جواز الكذب على الله تعالى اما انه
او لقبحه فثبت بما ذكرنا انه عليه السلم نبي والى انصا
الى اخره اقول الوجه الثاني هو ان جميع سيرته وصفاته
المتواترة كملازمة الصدق فان احدا ما سمع منه لا في
مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا ولو وجد
عنده الكذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره وكاعراضه
عن متاع الدنيا مدة عمره مع الاقتدار عليه فان قريشا
عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه
الدعوى فلم يلتفت اليهم وكالسخاوة في الغاية حتى
ان الله تعالى عاتبه عليها فقال ولا تبسطها كل البسط
وكشجاعته في الغاية الى حد لم يفر قط عن احد وان عظم
الرعب مثل يوم احد ولهذا قال البراء كنا والله اذا احمر
الباس نتقي به وان الشجاع منا الذي يحاذي به يعني
النبي وهذا يدل على انه عليه السلم كان قوي القلب
بمواعيد الله كقوله تعالى والله يعصمك من الناس ونحوه
وكالفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء من العرب كما
قال اوتيت جوامع الكلم وكالاصرار على دعوى النبوة
مع ما يرى من المتاعب والمشاق كما قال عليه السلم ما اوذي
نبي مثل ما اوذيت فانه لم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره
قصور ولم يتغير عن المنهج الاول البتة ومعلوم ان المزور
لا يمكن ان يكون كذلك وكالترفع عن الاغنياء واهل الثروة

ونزه

والتواضع مع الفقراء والمساكين لا يكون اجمع الا للانبيا
اذ لم يكن يتفق لاحد من الخلق اجتماع هذه الصفات
في ذاته وكان اجتماعها في ذاته من اعظم المعجزات واقوى الدلالات
على النبوه **قال** قالت البراهمة الى آخره **اقول** قالت
البراهمة لا حاجة الى بعثة الرسول لان ما جاء به الرسول
ان حسنه العقل فلا حاجة فيه الى الرسول لان كل ما حسنه
العقل فمقبول سواء ورد به الرسول اولا وان قبحه العقل
فكذلك لان كل ما قبحه العقل فمردود سواء ورد به الرسول
اولا وان لم يعلم حسنه ولا قبحه بل توقف فيه فكذلك
لان ما توقف العقل فيه فمستحسن عند الحاجة اليه للانتفاع
به لما تقرر في العقول ان كل ما ينتفع به الانسان وكان
ضروريا كالتنفس مثلا كان الانتفاع به حسنا والا يلزم
تكليف ما لا يطاق وانه لا يليق بالحكمة ومستقبح الانتفاع
عند الاستغناء عن الانتفاع به لما تقرر ايضا في العقول
ان ما لا يكون في محل الحاجة قبح الانتفاع به لانه اقدام
على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا واذا كان كذلك كان
في العقل مندوحة وبد عن النبي عليه السلم قلنا الجواب عنه
من وجهين الاول انا لا نسلم عدم الاحتياج الى بعثتهم لان
في البعثه فوايد لا تحصى منها ان تقرر الحج ويؤكدها بالنقل
في الامور التي جزم العقل بها بواسطة الحج ويزيل الشبه
التي يصعب دفعها وان يرشدنا التجويز الى ما توقف العقل

في تجو

في تجويزه ولا يجزم به كبعث الاموات واحوال الجنة والنار
فان العقل لا يجزم بذلك بل يتردد فيه فالنبي اذا اخبر
عنه بالوقوع جزمنا به ومنها ان يبين حسن ما توقف
العقل في حسنه وقبحه كحسن الاشتغال بالطاعات
فان العقل لا يستقل بدرك حسنه اذ من حيث انه تصرف
في ملك الله بغير اذنه قبيح ومن حيث انه ربما يودي تركها
الى التعذيب حسن فاذا حسنه النبي عرفنا حسنه ومنها
ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية الطاعة
وكميتها وكيفيتها على التفصيل ليحصل به قطع عذر
المكلف من كل الوجوه على ما قال الله تعالى لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل اذ يمكن ان يعتذر المكلف
بحجة وهي انه وان كان اصل الطاعة في العقل واجبا
لكنه تعالى ان خلقنا للعبادة فيجب ان يبينها لنا انها
ماهي وكم هي وكيف هي وظايف الطاعات والعبادات
المذكورة للمعبود في اوقات متتالية المكررة كالصلوة وما
يجري مجراها لاجل استحفاظ تذكر المعبود ويبين ايضا الطاعات
الغير المذكورة للمعبود كالزكوات وصلة الرحم والبر
الى الوالدين وغيرهما ومنها ان يشرع قواعد العدل
المقيم لحيوة النوع كما عرفت صدر هذا الكتاب ومنها ان
يعلم الصناعات الضرورية في المعيشة كالغزل والنسج والخياطة
والبناء والفلاحة والخبز والطبخ وغيرها والصناعات

والذكر

فلما فصلها النبي وبينها اندفعت
هذه الحجة ومنها ان يعين النبي

النافعة المكملة لامر المعاش وتلك اما نافعة في الحروب
كصنعة الزرد كما قال الله تعالى في داود عليه السلم وعلمناه صنعة
لبوس لكم لتحصنكم من باسكم الآية او في البحار
كما قال في نوح عليه السلم واصنع الفلك باعيننا الى
في غيرها ومعلوم ان توقف هذه الصناعات على
استخراجها بالتجربة ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء
لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية المخلوقة في الارض
من كونها نافعة في بعض الامراض ضارة في بعضها الى
غير ذلك من فوايد الادوية مما هو مذكور في الكتب
الطبية تعليما بلا تعب وخطر فان التجربة فيها كثيرا
ما يفضي الى الهلاك وان يعلم خصايص الكواكب
الثابتة والسيارة واحوالها كما يعرفها المنجمون فان
تلك لا يحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة لا يفي بها
الاعمار لان العلم التجربي بذلك انما يحصل بعد تكرر
الادوار والاعمار البشرية لا يمكن ان يفي بها الوجه
الثاني سلمنا ان العقل في الجملة كاف في العلم بحسن الاشياء
وقبحها بان يعلم ذلك الكامل من العقول كاملا لكن جميع
العقول غير كامل بل هي متفاوتة في الكمال والكامل نادر فلا بد
للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم
ولهذا قال النبي عليه السلم كلم الناس على قدر عقولهم
قال قالت اليهود الى آخره اقول قالت اليهود لو كان

محمد نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكنه ليس كذلك
لان من اقواله ان شريعة موسى عليه السلم منسوخة
وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان يكون مبينا في شرع
موسى عليه السلم انه سينسخ او لا يكون مبينا فان كان
مبينا لزم ان يكون معلوما للامة واذا كان كذلك
كان العلم بكون شرعه منسوخا متساويا للعلم باصل
شرعه واذا كان كذلك لزم ان يتواتر نسخه ويشتهر كما تواتر
اصل دينه لكنه ليس كذلك لانه لو كان متواترا
لما امكن لليهود انكاره وقد انكروه وان لم يكن مبينا في شرعه
انه سينسخ فان كان في شرعه ما يدل على دوام شرعه
امتنع نسخ شرعه والا لزم الكذب وجواز نسخ شريعة
محمد والتاليان باطلان اما الاول فبالاتفاق واما
الثاني فبالالزام عليكم وان لم يكن في شرعه لا ما يدل
على النسخ ولا على التابيد لم يتكرر شرعه فلم يثبت العمل
بمقتضى شرعه غير مرة لان الامر المطلق لا يفيد وجوب
الفعل الا مرة وشرع موسى ليس كذلك لان التكاليف
المثبتة في شرعه كانت متوجهة على الخلق بذلك الشرع
الى زمان عيسى اتفاقا فثبت بان شرع موسى غير
منسوخ فلا يثبت نبوة محمد وهو المطلوب قلنا في
الجواب عنه انا نختار القسم الاول وهو انه كان في
شرع موسى ما يشعر بنسخه قطعا قوله لو كان كذلك

لوجب ان يتواتر ذلك كما تواتر اصل دينه قلنا لا نسلم ذلك
بل انما لم يتواتر كما تواتر اصل الدين اذ لم يتوفر الدواعي
الى نقله توفرها الى نقل اصل الدين او كان في شرعه
ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا فلا يمنع النسخ
لجواز ان يكون المراد غير الظاهر وانما ذكره بلفظ
التأبيد ليدل على طول المكث اولئلا يضعف اعتقاد
الامة لانهم لو اعتقدوا نسخه لما كان اهتمامهم به كاهتمامهم
اذا اعتقدوا دوامه وفي هذا الجواب الاخير نظر
اذ هذا الاحتمال قائم في شرع محمد عليه السلم قال
الرابع الى آخره اقول البحث الرابع في عصمة الانبياء
وسيجي تفسيرها اتفق الجمهور على عصمتهم عن الكفر
والمعاصي بعد الوحي وان تمكنوا منه والفضيلية من
الخوارج جوزوا عليهم الكفر لانهم جوزوا عليهم الكفر
لانهم جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية
كفر وقوم آخرون جوزوا عليهم اظهار كلمة الكفر
عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا
ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس
في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومنع هذا القول بانه
لو جاز اظهار الكفر عند الخوف عن القتل لكان اولى
الاوقات به وقت اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك
الوقت

١١٨

الوقت يكونون منكرين مريدين هلاكهم وجواز اظهار
الكفر وقت اظهار الدعوة يؤدي الى اخفاء الدين
بالكلية وذلك باطل بالضرورة والحشوية جوزوا
على الانبياء الاقدام على الكبائر وجوزوا تعمد الصغائر وقوم منعوا عن تعمدها
الى لم يجوزوا على الانبياء القصد على الاقدام على الكبائر وجوزوا تعمد
الصغائر عليهم واصحاب المصنف اي الاشاعرة لم يجوزوا
الكبائر مطلقا اي لا عمدا ولا سهوا وجوزوا الصغائر
عليهم سهوا لا عمدا لنا على ابطال ما عدا مذهبنا وانه
لو صدر عن الانبياء كفر او كبيرة يلزم امور ستة
الاول وجوب اتباعهم في ذلك لقوله تعالى واتبعوه
امرنا باتباع الرسول اذ الضمير يرجع اليه والامر
للوجوب واذا كان كذلك يلزم ان نكون مامورين
بالكفر والكبيرة وهو باطل اجماعا وفيه نظر فان هذا
لا يدل الا على عدم جواز صدور الكفر عنهم في غير حال
التقية وعدم جواز الكبيرة عمدا اذ الامر بالاتباع
لا يدل الا على الاتيان بالمأتي به على الوجه الذي صدر
عن المتبوع وذلك يقتضي ان يجوز علينا الكفر حال التقية
والذنب سهوا وكلاهما جائز علينا اتفاقا والثاني
يلزم كون الانبياء معذبين بذلك اشد العذاب
لان من كان اكمل كان صدور النقيصة عنه اخس فيكون
استحقاقه للذنب اشد ويؤكده امران الاول

ما اوعد الله تعالى نساء النبي بقوله تعالى يا نساء النبي لستن
كأحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني ان الله تعالى زاد
في حدود الاحرار فان حد الحر ضعف حد العبد
وليس السبب لضعف العذاب وزيادة الحد الا زيادة
الكمال في نسائه عليه السلم وفي الاحرار واذا كان
كذلك فحينئذ يكون صدور الذنب عنهم افحش من
صدوره عن عصاة الامة واذا كان كذلك كان
حالهم في استحقاق الذم العاجل والعقاب الآجل فوق
حال جميع عصاة الامة لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر
فانه انما يلزم ذلك ان لو صدر الكفر عنهم دون عذر
الذنب عمدا والثالث يلزم كون الانبياء من حزب
الشيطان لانهم يفعلون ما اراده الشيطان
لكنهم ليسوا كذلك لانهم لو كانوا خاسرين لقوله
تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك
باطل اجماعا وفيه نظر عرفته والرابع يلزم ان لا يقبل
شهادتهم لكونهم فاسقين حينئذ والفاسق لا يقبل
شهادته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
لكنهم مقبولوا الشهادة والا لكانوا ادنى حالا من
عدول الامة وفيه النظر المذكور والخامس يلزم
ان يستوجبوا الذنب والايذاء لوجوب زجرهم حينئذ

اذا الدلا

اذا الدلايل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر عامة لكن زجر الانبياء وايذاؤهم غير جايز
لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
في الدنيا والآخرة وفيه ايضا النظر المذكور والسادس
يلزم ان ينعزلوا عن النبوة حينئذ لان المذنب ظالم لنفسه
لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد
النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لكن انعزال الانبياء
عن النبوة باطل اجماعا وفيه ايضا ما في اخواته لان
المراد بذلك العهد الذي لا يصل الى الظالم عهد
الامامة لقوله تعالى صدر الآية خطابا لابرهيم عليه السلم
اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين فعلم بان الكلام في عهد الامامة
لا في عهد النبوة فيكون المراد عهد الامامة قلنا
لا نسلم ذلك فان المراد بالامام من يقتدى به والنبي
كذلك ثم انه وان سلم ان المراد بذلك العهد عهد
الامامة فعهد النبوة اولى بان لا يصل الى الظالم لان عهد
الامامة اقل درجة من عهد النبوة واذا ثبت الملازمة
بين جواز صدور الكفر والمعاصي عنهم وبين التوالي الستة
وثبت بطلان التوالي الستة ثبت المدعى وهو امتناع
صدور الكفر والمعاصي عنهم قال واما الى آخره اقول
عورض هذه الدلايل الدالة على عدم جواز صدور الكفر

والذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله تعالى خطابا لمحمد
عليه السلم عفى الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان هاتين
الايتين تدلان على صدور الذنب عنه عليه السلم اما الاول
فلان العفو يدل على تقديم الذنب واما الثاني فظاهر
والجواب ان الذنب في هاتين الايتين محمول على ترك
الاولى جمعا بين الدليلين ومنها واقعة آدم عليه السلم
فان آدم عليه السلم كان نبيا بالاتفاق وقد صدر
عنه المعصية لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فيجوز
صدور المعصية عن الانبياء والجواب عنه ان تلك
الواقعة كانت قبل نبوته ويدل عليه امران الاول انه
لو كان حال الواقعة نبيا لوجب ان يكون له امة ضرورة
لكنهم اتفقوا على انه لم يكن له امة حينئذ الثاني قوله
تعالى ثم اجتباه ربه يدل على ان الاجتباء وهو الباس خلعة
النبوة كان متأخرا عن الواقعة لان كلمة ثم للتراخي ومنها
قول ابرهيم اشارة الى الكوكب هذا ربي فان ابرهيم نبي اتفاقا
وقد تلفظ بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر عن الانبيا والجواب عنه
ان ابرهيم ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله كما ان احدنا
اذا اراد ان يبطل امرا فيفرضه ثم يلزم عليه محالا ومنها
قال بل فعله كبيرهم وهذا كذب فيجوز صدور الكذب عن
الانبياء والجواب عنه من وجهين الاول ان ابرهيم لم يكن

كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وانما حمل على ترك الاولى م

قاصدا الاسناد الفعل الى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد نفسه ١٧٠
على سبيل الاستهزاء بالكفار ومثاله ما لو قال صاحبك وهو امي
قد كتبت كتابا بالخط حسن وانت مشهور به انت كتبت هذا
فتقول له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك
مع الاستهزاء به لا نفيه عنك فكذا هنا الثاني ان ابرهيم
اسند الفعل الى السبب الباعث لان تعظيم الكفار للصنم حمله
على ذلك الفعل كما يسند الى المباشر فقد يسند الى الباعث
عليه وايضا نظر في علم النجوم ليعلم حاله من تاثيرات النجوم
لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم وذلك حرام فيكون ابرهيم
مرتكبا للحرام والجواب عنه ان نظره في النجوم كان
للاستدلال به على حكمة صانعه والتعرف عن مصنوعاته
وهو من اعظم الطاعات ولهذا مدح الله المتفكرين في
خلق السموات بقوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا
وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات الاية وايضا
قوله اني سقيم كذب اذ لم يكن حينئذ سقيما والكذب كبيرة
صادرة عن الانبياء والجواب عنه ان ابرهيم لعله كان في تلك الحال
سقيما او علم انه سيصير سقيما فاخبر عن سقم حالي او سقم
سيقع في استقبالي وذلك جائز فلا كذب ومنها اخفاء يوسف
حريته عند بيعه فان ذلك دال على كتمان الحق وكتمان الحق ذنب فيجوز
صدور الذنب عن الانبيا لكن يوسف كان نبيا اتفاقا والجواب عنه
ان يوسف انما كتم حريته فلم يبينها لاشعاره بقتل الاخوة اياه

والنظر في علم النجوم م

فيكون الكبيرة م

اذا اظهر ذلك وذلك جائز او كان ذلك قبل نبوته وايضا

لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم بالزنى ذنب

فجاز صدور الذنب عن الانبياء والجواب ان ذلك الهم

جبلي وذلك لان الرغبة في النساء مركوزة في جبلة

الرجال وتلك محمودة اذ عدمها في الرجال يدل على

العنة وهي النقيصة ولم يكن ذلك اختيارا حتى يكون

مذموما وايضا جعل سقايته في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة

وذلك خيانة والخيانة حرام والجواب عنه ان ذلك

بموافقة اخيه ليحبسه عنده فلم يكن خيانة ومنها ما صدر

عن اخوته من ارتكاب الكذب وايذاء ابيهم وبيع يوسف

فان كلها كبائر مع كونهم انبياء والجواب عنه لا نسلم انهم انبياء

وان سلم انهم انبياء لم يكن ذلك حال نبوتهم بل قبلها ومنها

قصة داود مع اخيه اوريا فانه قصد قتل اخيه ليتزوج

مع امراته كما قال تعالى على لسان الملائكة تعريضا لداود

بانه قد طمع في زوجته فقال ان هذا اخي له تسع وتسعون

نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب ومنها

كبيرة فدل ذلك على جواز صدور الكبيرة عن الانبياء لكون داود

نبيا اتفاقا والجواب عنه ان القصة لم يثبت صحته على وجه

المشهور ولان داود انما طمع في نكاح زوجة اخيه ولان

ما هو المذكور في القرآن يحتمل ان يكون المراد منه غير هذه

القصة المشهورة اذ قال بعض المفسرين في تفسير هذه الآية

١٢١

ومنها قوله تعالى وهل اتيك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب

اذ دخلوا على داود الآية ان جماعة تسوروا قصره ليقتلوه

فلما رآهم داود خاف لما تقرر في العرف انه لا يتسور دون

الملوك من غير امرهم وهو المراد من قوله تعالى ففزع منهم

فلما راوه مستيقظا خافوا من فعلهم فاخترعوا خصومة

لاصل ليزعم انهم انما قصدوا لاجلها دون ما توهمه داود وهو

المراد من قوله تعالى قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا

على بعض ثم ادعى احد منهم على الآخر مالا كما قال تعالى حكاية

عن دعويهم ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة الآية

فقال داود في جوابهم لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه

وحمل الآية على هذا اولى لان الملائكة ما ظلم بعضهم على

بعض فيكون ذلك كذبا وحمل النعجة على النساء والاصل مجاز

عدم الكذب عن الملائكة وارتكاب المجاز واما ههنا فلم يلزم

الالحاق الكذب بتلك اللصوص وهو جائز فان قلت قوله

بعد هذا فظن داود انما فتناه فاستغفر ربه مناف لما ذكرتم لدلالته

يوهم صدور الذنب منه قلت معنى فتناه امتحناه والامتحان انما كان لينظر انه هل يقتلهم او يعفو عنهم صح

ذلك لا يقتضي الاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك غاية

الحلم والكرم فلا يكون منافيا لما ذكرنا فان قلت قوله تعالى

فغفرنا له ينافي ما ذكرتم اذ لو كان الاستغفار لهم لوجب ان يقول

فغفرنا لهم قلنا يحتمل ان يكون المراد فغفرنا له اي لحرمته او

لشفاعته عنه فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه

فهذا غاية ما يقال في هذا الموضع قال واما قبل الوحي

يوهم الابتلاء وهو قوله صح

الى آخره **اقول** ما ذكرناه من الابحاث انما كان في الجواهر
بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون لم يجوزوا الكفر
عليهم لانه لو جاز عليهم لو وقع لكفته لم يتبع وفيه نظر
ولم يجوزوا ايضا افشاء الذنب ولا اصرار عليه بحيث
يصيرون مشهورين بالعصيان لئلا يزول عن النبي
الثقة ولا اعتماد بالكلية وجوزوا الذنب عليهم على سبيل
الندرة بحيث يتوبون ويشتهر حالهم بالصلاح والدليل
قصة اخوة يوسف ثم انبياء واما الروافض اوجبوا
وجوبا عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا
سواء كان صغيرة او كبيرة قبل الوحي او بعده لان
الامام واجب العصمة كما سيجيء **قال** فالنبي اولى بنيته الى آخره
اقول هذا تنبيه على معنى العصمة المراد منها
عند ذوي النهى ملكة نفسانية تمنع المتصف بها عن الفجور
ويتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي ومناقب
الطاعات لان العفة متى حصلت في جوهر النفس
ثم انضاف اليها العلم التام بما في المعصية من الشقاوة
وبما في الطاعة من السعادة صار ذلك العلم مقتضيا
لرسوخها في النفس فتصير ملكة وبيننا كون هذه الملكة
الانبياء بشيئين احدهما بتتابع الوحي والبيان من الله على
تذكر ذلك العلم وثانيهما بالاعتراض على ما يصدر عن النبي
سهوا وبالعتاب على ترك الاولى بل يعاتب عليه ما لا يترك

١٢٢

بل تضييق الامر فيه عليه لانه متى رسخت في النفس العفة
ثم انضم اليها الوحي المتتابع بتذكر صار آكد واذا انضم اليه
خوف المؤاخذة على القدر القليل صار اشد تاكيدا لذلك الاحتراز
ضرورة فيلزم تاكيد حقيقة العصمة وقيل هي كون الشخص
بحيث يمتنع صدور الذنب عنه لخاصية في نفسه او بدنه
ومنع هذا القول بوجهين احدهما عقلي والآخر نقلي اما الوجه
العقلي فهو انه لو كان تعريف العصمة ما ذكرتم لما استحق
المعصوم المدح على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك ولا مع
تكليفه بشيء من الاوامر والنواهي كذلك واما الوجه
النقلي فقوله تعالى خطابا للنبي قل انما انا بشر مثلكم فانه يدل
على انه يجب ان يكون النبي ايضا قادرا على ارتكاب المعاصي
كما انا قادرون على ارتكابها والا لم يتحقق المثلية وقوله
ايضا خطابا له ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم يدل ايضا
على ان ثبات النبي على العصمة لم يكن لذاته بل بتثبيت الله اياه
والا لما ال الى العصيان **قال** البحث الخامس الى آخره **اقول**
البحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل
الانبياء على الملائكة اكثر اصحاب المصنف الى الاشاعرة
والشيعة خلافا للحكماء والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله
الحليمي من الاشاعرة فان هؤلاء ذهبوا الى ان الملائكة العلوية
افضل من الانبياء واحتج الاولون القائلون بتفضيل الانبياء
على الملائكة بوجوه اربعة الاول انه تعالى امر للملائكة بسجود

آدم لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فيكون
آدم افضل من الملائكة اذ لو كان الملائكة افضل منه لكان
امر الملائكة بسجود آدم امر الخدمة الافضل للمفضول وهو باطل
اذ الحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول الثاني ان آدم عليه السلام
كان اعلم من الملائكة لان آدم كان تعلم الاسماء لقوله تعالى
وعلم آدم الاسماء كلها دون الملائكة فان الله تعالى سأل
الاسماء منهم فقالوا سبحانك لا علم لنا فيكون آدم اعلم منهم
فيكون افضل لان الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر
اشق لوجهين الاول ان طاعة البشر انما تصدر منهم مع الموانع
والصوارف عنها من الشهوة والغضب والوسوسة دون
الملك فان تلك جبلية ذاتية فيكون طاعة البشر اشق الثاني
ان طاعة البشر تكليفية مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وطاعة الملك منصوص عليها لقوله تعالى
لا يسبقونه بالقول والتمسك بالاجتهاد والاستنباط في معرفة
الشيء اشق من التمسك بالنص فثبت ان طاعة البشر
اشق واذا كانت اشق فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل
العبادات احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالم اسم
لما سوى الله تعالى فيكون معنى الآية ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران على كل المخلوقات ترك العمل به فيمن

لم يكن نبيا من آل ابراهيم وآل عمران للاجماع على عدم افضليتهم
فبقي معمولا به في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل من كل المخلوقات
ومن جملتها الملائكة فيكون الانبياء افضل من الملائكة وهو المطلوب
قال احتج الى آخره **اقول** واحتج الآخرون القائلون
بتفضيل الملائكة على الانبياء بوجوه ستة الاول قوله تعالى لن
يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
فهذا السياق يقتضي افضلية الملائكة لاستحسان قولهم فلان
لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان واستقباح عكسه
والجواب عنه بانا لا نسلم ان هذا السياق يدل على افضلية
الملك بل يدل على ان ما جعلتم علة للاستنكاف وهو حصول المسيح
من غير اب حاصل في الملك اكثر لانه حصل من غير اب وام
فكانه قال هم اولى بان يستنكفوا ان كان علة الاستنكاف
ما ذكرتم مع انهم لا يستنكفون سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم لا يقتضي
الا افضلية الملك من عيسى عليه السلام لا من محمد عليه السلام
فان الافضل من المفضول لا يجب ان يكون افضل من الافضل
الثاني اطراد تقدم ذكرهم في القرآن على ذكر الانبياء عليهم
السلام يدل على افضليتهم وهذا ظاهر والجواب عنه انما يلزم
ذلك ان لو رتب كلامه من الادنى الى الاعلى اما لو رتب على العكس
لم يلزم ذلك ايضا منقوض بالآية السابقة فانه قدم
الثالث قوله تعالى في صفة الملائكة لا يستكبرون
عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة عن طاعته

ومنه نظر لانه اذا ثبت افضليتهم الملائكة على عيسى عليه السلام ثبت افضليتهم على الانبياء مطلقا لعدم القايل بالفصل

على أنّ البشر ينبغي أن لا يستكبر عنها ولا يناسب هذا الاستدلال
ما لم يثبت تفضيل الملائكة فإنّ السلطان إذا أراد أن
يقرّر على رعيته وجوب طاعتهم له فإنه يقول للملوك
لا تستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين والجواب
أنه لم لا يجوز أن يكون المراد أنّ الملائكة مع شدة قوتهم
لا يتمردون عن طاعتي فما بال البشر مع غاية ضعفهم يتمردون
وحينئذ يلزم أن يكون الملك أقوى من البشر لأنه أكثر
ثوابا منهم إذ المراد بالأفضل هو هذا لا غير الرابع قوله تعالى
قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول
لكم إني ملك يدل على أنّ حال الملك أشرف قوله تعالى خطابا
لآدم مع زوجته ما نهيكما عن تلكما الشجرة إلا أن تكونا ملكين
يدل على أنّ منصب الملك أعظم والجواب عن الأول أنا لا نسلم
أنّ قوله لا أقول لكم إني ملك يدل على أفضلية الملك بل يدل
على أنّ الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبعه بدليل قوله إن أتبع إلا ما
يوحى إليّ وعن الآية الثانية أنها لا تدل على تفضيل الملك على آدم
مطلقا إذ لا تدل عليه إلا عند مخاطبة إبليس دون حال
الاجتباء الخامس الملك معلم النبي لقوله تعالى في شأن
محمد عليه السلام علمه شديد القوى أي جبرئيل والملك
رسول إلى النبي لقوله تعالى نزل به الروح الأمين على
قلبك فيكون أفضل من المرسل إليه قياسا على النبي بالنسبة
إلى أمته والجواب عنه أن المعلم أفضل من المتعلم فيما هو

منه النبي إذ المعلم أفضل من المتعلم
وهو ظاهر وكذا الرسول أفضل م

متعلم فيما هو متعلم له ولا يلزم منه الأفضلية مطلقا
ولا نسلم أنّ الرسول أفضل من المرسل إليه والقياس على
النبي بالقياس إلى أمته باطل إذ الفرق ظاهر وهو أنّ
السلطان إذا أرسل شخصا إلى جمع عظيم ليكون حاكما عليهم
كان ذلك الشخص للإعلام فجاز أن يكون أفضل منه كما
إذا أرسل الملك غلام الوزير إليه السادس هو أنّ الملائكة
أرواح مبرأة عن الرذائل والآفات النظرية لكون علومهم
فعلية كلية فطرية آمنة من الغلط بخلاف علوم البشر
وعن الرذائل والآفات العملية لكونها مطهرة عن الشهوة
والغضب الذي هو منشأ الأخلاق الذميمة دون البشر
وهو ظاهر والملائكة مطلعة على أسرار الغيب لاطلاعهم
على مستقبل من الأحوال الحادثة دون البشر وللملائكة
قوة على الأفعال العجيبة كالسحاب والزلازل القوية
من غير فتور واختلال قوة بخلاف البشر وللملائكة على سابقة
البشر في الخيرات لأن نظام العالم من الأزل إلى الأبد مرتبط بهم
بخلاف البشر والملائكة مواظبة على محاسن الأعمال كقوله
تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون
عاكفة على العبادات لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار
لا يفترون بخلاف البشر والجواب عنه أن براءتها من
الرذائل النظرية والعملية واطلاعها على الغيب إنما يصح
أن لو كان المراد بالملائكة العقول كما ذهب إليه الحكماء

ذلك الشخص م
سابقة م

وهو غير موجودة كما هو مذهب المتكلمين كما عرفت
صدر الكتاب فكيف يقع النزاع فى انهم افضل من الانبياء ام
لا واما فوقهم على الافعال القوية فلا يدل على الافضلية
التى هى عبارة عن كثرة الثواب واما ارتباط نظام العالم
بهم فايضا يتعلق بالعقول دون ما نحن فيه واما طاعتهم
وان كانت اوفر لكن ليس لهم من ذلك مشقة لكونهم مجبولين
قال عليها فيكون طاعة البشر افضل لما عرفت السادس
فى كرامات الاوليا انكرها جميع المعتزلة الا ابا الحسين البصرى
فانه قايل بها والاستاد ابو اسحاق الاسفراينى من الاشاعرة
موافق للمعتزلة فى انكار الكرامات فقوله والاستاذ
مرفوع عطفا على المعتزلة واما ساير الاشاعرة فيثبتونها
لنا على جواز الكرامات هو انها لو لم تجز لم تقع لكنها وقعت
لوجود الاول قصة آصف فان احضاره عرش بلقيس
فى طرفة عين من غير مسيرة ظهر امر خارق للعادة وهو ليس
نبيا اتفاقا فيكون من باب الكرامات الثانى قصة مريم
فان حبلها من غير الذكر وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر
[...]ارق العادات وانها ما كانت من الانبياء فوقوع
هذه الخوارق من كرامات الاولياء الثالث قصة اصحاب
الكهف فان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف ثلث مائة سنين
وازيد حيا من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء فيكون
هذا من باب الكرامات واحتج المنكرون على عدم جوازها

بان خوارق العادات لو ظهرت على غير الانبياء
لالتبس النبى بالمتنبى لصدورها عنهما قلنا فى الجواب عنه
لا نسلم التباس النبى بالمتنبى حينئذ بل يتميز النبى عن غيره (اى عن النبى والولى)
بالتحدى ودعوى النبوة فان الكرامات عبارة عن
خوارق العادات التى لا تكون مع الدعوى والتحدى
قال الباب الثانى الى آخره **اقول** الباب
الثانى فى الحشر والجزاء اعنى الجنة والنار والعقاب
والثواب والعفو والشفاعة وساير السمعيات مما هو مذكور
فى هذا الباب سوى البحث الثامن فانه انما اورده فى
هذا الباب لان عادة القوم انما جرت بسلكه فى سلك
هذه السمعيات وفى هذا الباب مباحث الاول فى اعادة
المعدوم وهى جايزة خلافا للحكما والكرامية وابى الحسين البصرى
من المعتزلة لنا على جوازها هو ان المعدوم لو امتنع وجوده
بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته او لشى من لوازم
ذاته وحينئذ يمتنع وجوده ابتداء وانه باطل او يمتنع لشى
من عوارضه المفارقة فيكون ممتنعا لغيره يمكن ارتفاعه
وكل ما يمتنع كذا فيمكن وجوده عند ارتفاع ذلك الغير المقتضى
لامتناع وجوده وبالنظر الى ذاته من حيث هو ذاته فيكون
المعدوم كذلك وهو المطلوب اذ لا ندعى الا امكان وجوده
وفيه نظر لانا نختار انه يمتنع لذاته او لشى من لوازم ذاته
قوله وجب ان يمتنع ابتداء قلنا لا نسلم ذلك اذ لا يلزم من امتناع

لان البحث الثامن فى الاسماء الشرعية من الايمان والاسلام وغير ذلك

يلزم ان لا يوجد اصلا لان الامتناع لا ينفك عن ذاته وحينئذ م



وجوده الثاني امتناع وجوده الاول **قال** واحتجوا الى آخره

اقول والمنكرون لامكان العود احتجوا على امتناعه بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض لا انه لم يبق له ماهية ولا هوية فلا يحكم عليه بامكان العود لان المحكوم عليه بالامكان فان الامكان يجب ان يكون له ثبوت الثاني انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد حال عوده عن مثله المبتدأ معه اى يستلزم التباسه بمثله الذي كان موجودا معه في الوجود الاول وذلك يستلزم عدم الامتياز بين الاثنين وانه محال الثالث هو انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه لامكن اعادة الوقت المبتدأ فيه لان ذلك الوقت من جميع عوارضه وامكن ايضا اعادته في ذلك الوقت لان من جملة عوارضه وقوع وجوده في ذلك الوقت واذا امكن اعاده وقته الاول وامكن اعادته في ذلك الوقت فلو وقع يلزم ان يكون مبتدأ لانه موجود في عين وقته الاول ومعادا لان المفروض ذلك وكون الشي الواحد مبتدأ ومعادا معا محال والجواب عن الوجه الاول ان قولكم المعدوم لا يحكم عليه حكم عليه بعدم صحة الحكم عليه فالمحكوم عليه بهذا الحكم ان كان ثابتا صح ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم من ان المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت وفيه نظر وايضا قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كما يحكم على ابن سيولد انه يمكن

ان يصير عالما فانه صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع كما يحكم شريك الاله بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض نفس العدم فانه يحكم عليه با[illegible]بل للوجود مع انه لا يقتضي ثبوته فالحاصل من قولكم ان اردتم بالثبوت في قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت الثبوت الخارجي ممنوع وسنده النقوض الثلثة وان اردتم به الثبوت الذهني فذلك حاصل فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني ان كل مثلين فهما يتميزان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا الامتياز بينهما كالتوأمين مزجا اذ لو لم يتميز احدهما عن الآخر بالتشخص وليسا بمتميزين بالماهية لاشتراكهما في تمام الماهية فهما لم يكونا حينئذ مثلين بل يكون احدهما عين الآخر هذا خلف واذا كانا متميزين بالتشخص فكما امتازان في الوجود الاول فكذلك يمتازان في الوجود الثاني من غير لزوم محال والتحقيق في ذلك ان المثل يقال لما يساوي في الماهية ولما يساوي في الشكل فان اريد بالمثل المفسر بالتفسير الاول فلا نسلم عدم الامتياز لان زيدا وعمروا مثلا مع تحقق الامتياز بينهما بالتشخص وان اريد به المفسر بالتفسير الثاني فلا نسلم انه كان واقعا في الوجود الاول والا لزم عدم الامتياز بين الاثنين وعن الوجه الثالث انا لا نسلم انه لو امكن اعاده وقته الاول لكان مبتدأ اذ اعاده ذلك

الوقت لا يستلزم كونه مبتداء فان كون الشى مبتدا امر
يعرض للشى باعتبار وذلك الوقت لا يستلزم كونه غير مسبوق
بحدوث البتة وهو غير موجود فى المعاد اذ هو غير مسبوق
بحدوث وهو حدوثه او لا فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك
الاعتبار لو لم يكن حاصلا للمعاد لم يكن معادا مع جميع عوارضه
قال الثانى الى آخره **اقول** البحث الثانى فى حشر
الاجسام اجمع المليون على انه تعالى يحيى الابدان بعد موتها
وتفرق اجزائها لان الاحياء ممكن عقلا لان الامكان بالنظر
الى قابلية المحل حاصل لان اجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص
وقابلة للحيوة لانها لو لم تقبلها لم تتصف بهما فى الوجود الاول
لكنها اتصفت بهما فيكون الاجزاء قابلة لهما وبالنظر الى فاعلية
الفاعل ايضا حاصل لان الله تعالى عالم باعيان اجزاء كل شى
على التفصيل لما سبق من انه تعالى عالم بكل المعلومات وقادر
على جمعها واعادة الحيوة فيها لما عرفت من ان قدرة الله تعالى
شاملة لجميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان ممكن واما الثانى
وهو اخبار الصادق عنه فلانه ثبت بالتواتر انه عليه السلام
كان يثبت المعاد البدنى ويقول به واليه اشار فى الكتاب
الالهى جوابا لقول منكرى الحشر ومن يحيى العظام وهى رميم
حيث قال جل وعلا قل يحييها الذى انشاها اول مرة وهو
بكل خلق عليم اى عالم بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق
الثانى وهو الاعادة او الخلق يكون بمعنى المخلوق ومعناه

والصادق عليه السلام اخبر عنه وكل ما هو كذلك فهو حق والا لم يكن الصادق صادقا فيكون القول بالمعاد حقا اما الاول فهو ان الاحياء ممكن عقلا صح

انه عالم بكل مخلوق ومن جملته الاجزاء فيكون عالما بها
قال قيل الى آخره **اقول** عارض منكرو البعث الدليل المذكور
على حقيته بوجهين الاول ما قيل من انه لو اكل انسان انسانا
آخر وصار جزءا من الآكل والجزء الماكول اما ان يعاد
فى الآكل فقط او فى الماكول منه فقط اذ جعله جزءا لبدنهما معا
محال واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه الثانى المقصود
من البعث اما ايلام المبعوث او الالتذاذ او دفع الالم عنه
وكل منها باطل فالقول بالبعث باطل وانما قلنا ان كلا منها باطل
اما الاول وهو الايلام فهو لا يليق بالحكيم فان تعذيب
الحيوان بلا فائدة محال واما الثانى وهو الالتذاذ فمحال وجوده
لان كل ما يتخيل فى عالمنا انه لذة فهو دفع الالم ويتهيا له
الاستغراء فان اكل الطعام ليس بلذة بل هو دفع لالم الجوع
وكذا الكلام فى الشرب والنكاح وغيرهما من اللذات و
حينئذ لا يحصل الالتذاذ والثالث وهو دفع الالم فهو ايضا لا يجوز
ان يكون مقصودا لان الابقاء على العدم يكفى فى دفع الالم
فيضيع البعث **قال** واجيب عن الاول الى آخره **اقول**
الجواب عن الوجه الاول يتوقف على مقدمة وهى ان
لكل انسان حقيقة ولا يقع فيها التفاوت مدة حيوته واجزاء
فضلية وهو ما زاد على ذلك وقد يقع فيها التفاوت فيه
فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته باقية فى الحالتين
اذا عرفت هذا فنقول المعاد من كل واحد من الاثنين

سفه وعبث وهو فى حقه تعالى محال صح

اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره وهى الان صح

اجزاوه الاصلية التي هي الانسان فان تلك الاجزاء هي الباقية
من اول عمر الانسان الى آخره وهي المحاضرة لنفس الانسان واما
الهيكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما فهي عوارض البدن
المنفصل عن الانسان في اكثر الاحوال فانه لا يعاد اذ لا مدخل
له في الانسانية واذا كان كذلك فالجزء المأكول جزء اصلي من
الانسان للمأكول منه فضل من المغتذي وهو الآكل فاذا اعيد
فلا يعاد ذلك الجزء في الآكل ويعاد في المأكول منه وحينئذ
لا يلزم ان لا يكون احدهما معادا بتمامه وانما يلزم ذلك ان لو كان
الجزء المأكول جزءا اصليا من كل منهما وهو ليس كذلك وعن
الوجه الثاني انا لا نسلم الحصر فان فعله تعالى لا يستدعي غرضا
لما عرفت ولئن سلم ان فعله يستدعي غرضا فلم لا يجوز ان يكون
المقصود هو الالتذاذ قوله لان كل لذة في الدنيا فهو دفع الالم
قلنا لا نسلم والاستقراء الدال عليه ممنوع فان الاستقراء
انما يفيد ان لو كان تاما وهو ممنوع لجواز ان يكون في الدنيا
لذة لا يكون هي دفع الالم ونحن لا نعرفها وان سلم ان الدنيا لذة
كلها كذلك لكن لم قلتم بان لذات الآخرة يكون كذلك لم لا يجوز
ان يكون لذات الله تعالى المخلوقة في الآخرة مشابهة للذائذ
الدنيا في الصورة لا في الحقيقة وحينئذ لا يلزم من كون لذات
الدنيا دفع الالم ان يكون لذات الآخرة كذلك **قال**
تنبيه الى آخره **اقول** هذا تنبيه على ان القول بالمعاد
البدني ليس موقوفا على جواز اعادة المعدوم لانه لم يثبت

١٤٨ بدليل عقلي او نقلي انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها وان
ذهب بعض الى ذلك متمسكا بان الاجزاء شيء وكل شيء يعدم لقوله
لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك هو الفناء فيجب
ان الاجزاء تفنى وهو المطلوب وهذا التمسك ضعيف لان
الهلاك ليس هو الفناء بل هو عبارة عن اخراج الشيء عن حد
الانتفاع فهلاك الاشياء هو تفريق اجزائها لا اعدامها واليه
الاشارة بقوله بان التفريق ايضا هلاك **قال** الثالث
الى آخره **اقول** البحث الثالث في جواز وجود الجنة
والنار قالت النفاة اي نفاة وجود الجنة والنار ان الجنة
والنار غير موجودتين لانهما لو كانتا موجودتين فاما ان تكونا
في هذا العالم الذي نحن فيه او في عالم آخر فان كانتا في هذا
العالم فتكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لان الحدائق
التي تجري فيها الانهار والبوادي التي فيها النيران في الافلاك
تقتضي خرقها ومخالطتها مع الاجسام الفاسدة واما في
عالم العناصر اعني ما دون فلك القمر وهو ايضا باطل اذ لو
كان كذلك لكان الحشر ايضا في هذا العالم ضرورة ولو كان
كذلك لكان الحشر تناسخا لانه تعلق للنفس ببدن بعد ان فارقت
بدنا آخر وهو باطل وان كانتا في عالم آخر فهو ايضا باطل لوجهين
الاول ان هذا العالم كري لما مر ان الافلاك وكليات العناصر
بسائطها كذلك فلو فرض عالم آخر لكان كريا ايضا اذ يكون
فيه جهتا الفوق والسفل يتحدد ان بجسم بسيط كري كما ذكرنا

وذلك باطل لان الافلاك لا تقبل الخرق
والالتئام والمخالطة مع ثنائي الفاسدات هم

في اثبات محدد جهات هذا العالم وحينئذ حصل بينهما خلاء اما
لعدم تماسهما او لتماسهما على نقطة والعمدة الثاني ان العالم
الثاني لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه العناصر ضرورة
بحيث يكون كل عنصر ساكنا في حيز معين ولو حصل فيه العناصر
كذلك لكانت متماثلة لهذه العناصر والا لم يكن عناصر واذا
كانت متماثلة لهذه العناصر تكون مايلة الى احيا[ز] هذا العالم
ومقتضية الحركة اليها لكونها متماثلة لهذه العناصر فسكونها في احيازها
في ذلك العالم ان كان طبعا لم يكن هذه الاحيا[ز] احيا[ز] طبيعية لها وانه ينافي التماثل وان كان قسرا فسكونها
ثمة قسرا دايما ينافي كون ذلك الاحيا[ز] حيزا طبيعيا لها
وكلاهما محالان **قال** والجواب الى آخره **اقول**
والجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم
وتكون في الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة لان الجنة
عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى والسدرة في السماء السابعة ولقوله عليه السلام سقف
الجنة عرش الرحمان وذلك لان العرش هو الفلك التاسع
عند المتقدمين وحينئذ يكون الجنة تحته اذ لا حايل بينهما فتكون
في السماء السابعة قوله لو كان الجنة في الافلاك يلزم الخرق
وهو مستحيل على الافلاك قلنا امتناع الخرق على الافلاك
ممنوع كما عرفت ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم
ويكون تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر

تنا

تناسخا قلنا لا نسلم والفرق بين الحشر في هذا العالم
وبين التناسخ هو ان الحشر عبارة عن رد النفس
الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او بدنها
المولف من اجزائه الاصلية ان لم يكن كذلك والتناسخ
ردُّ النفس الى بدن مبتدا وحينئذ لا يلزم ما
ذكرتموه سلمنا ولكن لم لا يجوز ان تكونا في عالم آخر
قوله [ذ]لك العالم ايضا يكون كريا قلنا لا نسلم
ان الجسم المحيط بذلك العالم يكون بسيطا ولو كان
بسيطا فلا نسلم انه يكون كري الشكل ولو كان
كريا فحصل بينه وبين عالمنا خلاء فلا نسلم امتناع
[الخلاء ف]ان ذلك مبني على وجوب بساطة كل جسم محيط
بالاجسام وعلى استلزام البساطة كرية الشكل
وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة
كما عرفت وان سلم جميع المقدمات فلم لا يجوز ان يكون
هذا العالم وذلك العالم فلكين مركوزين في ثخن
كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء ولا نسلم
انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت متماثلة
لعناصر هذا العالم في تمام الماهية اذ وجوب
تماثل عنصري العالمين في تمام الماهية ممنوع
لامكان اختلافهما اما في الصورة او في الهيولى
وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون

نار تلك نارا حارا يابسا طالبا للمقعر وكذلك قمر ذلك العلم
كنار عالمنا هذا وكذا القول في ساير العناصر
لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات
واللوازم **قال** فرع الى آخره **اقول**
هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار والجنة والنار
مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم الجبائي والقاضي
عبد الجبار لنا على وجود الجنة الآن قوله تعالى في صفة الجنة
وجنة عرضها كعرض السموات والارض اعدت للمتقين
اخبر عن اعدادها وتهيئها للمتقين بلفظ الماضي
فيكون الآن واقعة والا يلزم الكذب على الله تعالى
وهو محال لا يقال لو كانت الجنة الموصوفة بهذه الصفة
موجودة كان عرضها مساويا لعرض السموات والارض
بحكم الآية لكن ذلك باطل لانه انما يكون عرض الجنة
مساويا لعرض السموات والارض اذا وقعت الجنة
في مجموع احياز السموات والارض اذ لو حصلت
في بعضها لم يكن عرضها كعرض السموات والارض ووقوعها
في مجموع احياز السموات والارض لا يمكن الا بعد فناء
السموات والارض وفراغ الاحياز عنهما اذ لو حصلت
الجنة في تلك الاحياز حال كون السموات والارض حاصلتين
فيها يلزم تداخل الاجسام فالقول بذلك باطل
لاستحالة تداخل الاجسام فعلم بان الجنة الموصوفة

بهذه الصفة لم توجد بعد لانا نقول في جوابه ان المراد
بقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض
ان عرض الجنة مثل عرض السموات والارض في الماهية
ولا يلزم من ذلك تساوي مقداريهما فان الانسان
الصغير مثل الانسان الكبير في تمام الماهية مع عدم
تساويهما في المقدار وانما قلنا ان المراد هو تشبيه عرض
الجنة بعرض السموات فقط دون المساواة في المقدار
لوجهين الاول ايراد كاف التشبيه في قوله تعالى وجنة عرضها
كعرض السماء والارض وذلك يقرر ما قلنا
الثاني ان عرض الجنة لا يكون عين عرض السموات والارض
لاستحالة قيام العرض الذي هو العرض بمحلين
بل غيره واذا كان كذلك فيكون المراد في ذلك
التشبيه فقط وفيه نظر لان المراد لو لم يكن
التشبيه في المقدار بل في نفس الماهية
فلو كان عرض الجنة ذراعا لصدق ذلك
وحينئذ لا يكون فيه عظمة فلا يطابق مقتضى الحال
اذ الباري تعالى في بيان معرض عظم الجنة
فان قلت المراد هو ان عرض الجنة يساوي
عرض كل واحد منهما لا عرض مجموعهما فيستقيم
قلت هذا غير مستقيم لان عرض الجنة لو كان
مساويا لعرض كل واحد منهما لكان عرض



كل واحدٍ منهما مساوياً لعرض الآخر لانّ الاشياء
المساوية لشئٍ واحدٍ متساوية لكن ذلك
باطل لانّ نسبة عرض الارض الى عرض السموات
اقل من نسبة عرض قطرة الى عرض البحر المحيط
بل الاولى انّ يقال انّ الجنة فيما بين السماء السابعة
والعرش كما دل عليه نص الكتاب وحينئذ جاز
ان يكون ما بينهما فضاء يكون عرضه مساويا لعرض
السموات ويكون مشغولا برياض نزهة وحدايق
رايقة تجرى فيها الانهار ويوجد عندها الثمار وتلك
هى الجنة ولنا على وجود النار الآن قوله تعالى فى
صفة النار واتقوا النار التى وقودها الناس
والحجارة اعدت للكافرين اخبر عن اعدادها وتهيئها
للكافرين بلفظ الماضى فتكون ايضا واقعة والا
يلزم الكذب على الله تعالى وهو محال وايضا اخبار الله
تعالى عن اسكان آدم فى الجنة واخراجه
عنها عند اكل البر دليل على انّ الجنة مخلوقة
واذا كانت الجنة مخلوقة كانت النار ايضا
مخلوقة لعدم القايل بالفضل **قال**
قالا الى آخره **اقول** قال ابو هاشم
والقاضى عبد الجبار انّ الجنة ليست مخلوقة الآن
اذ لو كانت مخلوقة الآن لما كانت

دايمة لان الجنة مما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى فهو ينعدم
لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فالجنة ينعدم ثبت ان الجنة لو كانت
مخلوقة لما كانت دايمة فى التالى وهو عدم دوام الجنة باطل لقوله تعالى
اكلها دايم اى ماكولها دايم يلزم تمام الجنة اذ وجود ماكول الجنة دون
وجودها غير معقول واذا كان التالى باطلا يلزم بطلان المقدم وهو كون
الجنة مخلوقة الآن واذا كانت الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ان لا يكون
النار ايضا مخلوقة لعدم القايل بالفضل وهو المطلوب قلنا الجواب عنه من
وجهين الاول ان معنى قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه هو ان كل شئ
مما سوى الله تعالى فهو هالك فى حد ذاته اى قابل للهلاك فى حد ذاته
اى بالنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعدمها لان كل
ما سوى الله تعالى ممكن يكون وجوده مستفادا من الغير وكل ما يكون
كذلك فهو فى حد ذاته كذلك وليس المراد ان كل شئ مما سواه يطرء عليه العدم
فيعدما الله تعالى مما يه... ثم انما يستحيل ان ينعدم واذا كان
كذلك فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليهما وان سلم
ان المراد منه ان كل شئ مما سواه فالعدم يطرء عليه لكن لم لا يجوز ان
يكون هذا العام وهو قوله تعالى كل شئ هالك مخصوصا بقوله تعالى
اكلها دايم ومعناه ان كل شئ مما سوى الله غير الجنة يطرء عليه العدم اذ
لو لم يكن هذا العام مخصوصا به فالجنة ان لم تنعدم يلزم الترك به وان
انعدمت يلزم الترك بقوله تعالى اكلها دايم اما اذا كان مخصوصا به يكون
كل منهما معمولا به وهو المراد بقوله جمعا بين الادلة واذا كان مخصوصا فلا
يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها ثم الجواب الحقيقى من الملازمة
فى ان قوله تعالى اكلها دايم على معنى ان ماكول الجنة دايم لا يمكن
ان يجرى على ظاهره لان الماكول اذا اكل يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون

اى يلزم ... و هو كل شى هالك

يلزم

اى الملكانه دايمه

دائماً بل معناه انه كلما فني شي من ماكولات الجنة حدث عقيبه مثله واذا كان
المراد ذلك فلم لا يجوز ان تنعدم الجنة طرفة عين فانه ذلك لا ينافي
حدوث الماكولات بعضها عقيب بعض وهكذا المراد من قوله وذلك
لا ينافي عدم الجنة طرفة عين ومنها الجواب الحقيقة منع بطلان التالي

قال الرابع في الثواب اقول البحث الرابع في احكام
الثواب والعقاب قالت المعتزلة من المعتزلة الثواب على اداء الطاعة حق على
الله تعالى واجب عليه لان اداء الطاعة عندهم علة لاستحقاق الثواب
والثواب عندهم منفعة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم وانما	اي شوائب المشقات
قلنا ان الثواب على اداء الطاعة واجب على الله تعالى لوجهين الاول انه
تعالى انما شرع التكاليف الشاقة من الصلوة والصوم والحج وغيرها لغرض
يعود الينا وذلك الغرض اما حصول نفع لنا او دفع ضرر عنا والثاني
وهو كون الغرض دفع ضرر عنا باطل لانه لو كان الغرض ذلك لكان ابقاؤنا
على العدم كافياً بل كان ذلك اولى لانه لو ابقانا على العدم لا يستحق
من حصول المضار ولم يحتج الى تحمل المشاق في الاتيان بتلك التكاليف
الشاقة لكن لما لم يبقنا على العدم علم ان الغرض لا يكون ذلك بل الاول
وهو ان يكون الغرض حصول نفع يعود الينا فتلك المنفعة اما ان يكون منفعة
سابقة من الوجود والصحة والرزق وغير ذلك من النعم وهو مستقبح عقلاً لان	اخذ ص
احدنا لو اعطى الى غيره ديناراً واحداً ثم يكلفه بالمشاق مدة عمره ان يحصل له
منفعة حالية او ماتية يستقبح عقلاً فكما ههنا فان النعم السابقة بالنسبة
الى الله تعالى اقل من الالف بالنسبة الكل من نعمه او يكون منفعة لاحقة
اي منفعة ماتية وذلك هو الثواب فعلم بان الغرض من التكاليف الثواب
وتحصيل عرضه تعالى واجب فالثواب على الاتيان بالتكاليف واجب عليه تعالى
وهو المطلوب الثاني قوله تعالى في بيان ثواب المطيعين وحور عين كامثال

اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون فان معناها لاية وامثالها من الايات
كقوله تعالى بعد بيان ثواب اهل الجنة جزاء بما كانوا يعملون يدل على
ان العمل يستدعي الثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا في البحث
الخامس في نفي الاغراض عن افعاله تعالى انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد واذا كان كذلك فلا نسلم ان شرع التكاليف يستدعي
غرضاً قوله لاستحالة العبث على الله تعالى قلنا المراد بالعبث ان كان
فعلاً لا غاية له فممنوع انه لا يجوز على الله تعالى اذ هو عين النزاع وان كان
المراد غيره فلا بد من افادة تصوره اولاً وثم من استحالته ثانياً على ما عرفت
غير مرة وان سلمنا ان شرع التكاليف يستدعي غرضاً لكن لم لا يكفي سابق
النعم اي لم لا يجوز ان يكون المراد من التكاليف هو المنفعة السابقة قوله لانه
يستقبح عقلاً قلنا الاستقباح ممنوع وانما يكون مستقبحاً ان لو كان الشيء
بالنسبة الى الله تعالى مستقبحاً وهو باطل لما عرفت وانما يكون مستقبحاً
ان لو كانت النعم السابقة قليلة نزرة وليس كذلك فان لله علينا من النعم	عندنا ص
السابقة ما لا يمكن عدها واحصاؤها لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا
تحصوها وذلك يوجب على العبد الاشتغال بالعبودية وليس يكون التكاليف
بسبب النعم السابقة مستقبحة والحال ان المعتزلة اوجبوا الشكر عقلاً	عند المعتزلة ص
واوجبوا النظر في معرفة الله تعالى عقلاً وانما اوجبوهما لاجل النعم السابقة
وهما من جملة التكاليف ضرورة والجواب عن الوجه الثاني ان الاية
وهي قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب على الله تعالى
بل على وقوعه ولا يلزم من الوقوع الوجوب قوله ولفظ الجزاء الى اخره
اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان الله تعالى جعل الثواب	ان يقال ص
جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه لكونه معلولاً للشيء كما يقال
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان كون النهار موجوداً جزاء لطلوع

لطلوع الشمس ومعلول له فيكون الفعل علة للثواب وهو المطلوب والجواب عنه
اما اولا فلانا لا نم ان جزاء الشيء يجب ان يكون معلولا له بل يكفي في اطلاق لفظ الجزاء على
الثواب ان يكون الفعل علامة له او دليلا عليه كما في قول السيد لعبده اذا
طلعت الشمس فانت حر فان الحرية ههنا جزاء لطلوع الشمس مع انها ليست معلولة
لطلوع الشمس بل طلوع الشمس علامة وامارة على حريته على ان لفظ الجزاء كما يطلق
على ما يقابل الشرط كذلك يطلق على المكافات والمراد بالجزاء في الاية هو المكافات
دون ما يقابل الشرط فلا يتم الاستدلال قال وقالت المعتزلة اقول
وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر وعقاب صاحب
الكبيرة والمراد من العقاب عندهم مضرة كاملة خالية عن الشوائب مقرونة
بالاستحقاق وانما قالوا ذلك لوجوه ثلثة الاول انه لو لم يجب عقاب صاحب
الكبيرة لجاز العفو عنه لكنه لا يجوز العفو عنه لان العفو عنه يكون تسوية
بين المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب والتسوية بينهما تنافي
العدل ضرورة لكنه تعالى عدل اجماعا فبطل القول بالعفو الثاني ان
شهوة الفسوق مركبة في المكلفين فلو لم يكن بحيث يقطع بالعقاب على الاتيان
بالفسوق لكان عدم قطعنا بالعقاب في الحقيقة اغراء منه تعالى على الاتيان
بالفسوق لانه تعالى اوجدها لداعية فينا فلو شككنا في العقاب المتاخر
فلا نترك لاجله الوصول الى المنافع العاجلة ونتعاطى الاحسان اليها لان
على تقدير عقاب صاحب الكبيرة الثالث ان الله تعالى اخبر بان
الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى منها قوله تعالى وسيق الذين
كفروا الى جهنم زمرا وفي حق الفاسق ونسوق المجرمين الى جهنم وردا
اذ الفاسق مجرم ضرورة واذا كان كذلك يجب دخول الكافر والفاسق في النار
والجواب عن الوجه الاول انا لا نم لزوم التسوية بين المطيع والعاصي على
تقدير العفو عنه لان الله تعالى وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيب

اثابة المطيع ولا يلزم التسوية بينهما وعن الوجه الثاني بانا لا نم ان عدم قطعنا
بالعقاب على الاتيان بالفسوق اغراء منه تعالى لم لا يجوز ان يكون تغليب
طرف العقاب بالتهديد والوعيد كافيا في الانزجار عن المعاصي ولا حاجة
الى القطع به وايضا لو كان العفو قبل التوبة يوجب اغراء الفاسق على ارتكاب
المعاصي لكان العفو بعد التوبة كذلك بعين ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو بعد
التوبة فما يكون جوابا لكم عنه يكون جوابا لنا وايضا الانسان يقول بتوقع
العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة وعن الوجه الثالث انه لا يدل شيء من تلك
الايات على ان العقاب على الكبيرة واجب نعم الذي هو المتنازع فيه غايته
ما في الباب انه يلزم من ذلك وقوعه لان الكلام عليه لو وقوعه قال
ثم قالوا الى آخره اقول ذهب المعتزلة الى ان الله تعالى [illegible]
عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر
لوجوه ثلثة الاول الايات المشتملة على الخلود في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تعالى
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وكقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وكقوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ووجه الاستدلال في الاية
الاولى انه صاحب الكبيرة وان كان من اهل الايمان لكنه كسب سيئة
ايضا ولا شك في انه عصى الله ورسوله وكل من كسب سيئة وعصى الله ورسوله
يكون خالدا في النار لان كلمة من للعموم والخلود هو الدوام ووجه الاستدلال في
الاية الثالثة ان القتل كبيرة وكل من ارتكب منها الكبيرة يستحق الدوام في النار
بحكم الاية فيكون مرتكب سائر الكبائر كذلك لعدم القائل بالفصل الثاني
قوله تعالى في صفة الفجار ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
يدل على انهم خالدون في النار اذ لو خرجوا منها لكانوا غائبين عنها لكن
الغيبة منفية بالاية الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما بينتم

استحقاق العقاب بنفسه يسقط ما استحقه من الثواب قبل ارتكاب
الفسق لان العقاب مناف للثواب لما عرفت من تعريفهما وكان الجمع بين استحقاقيهما
محالا وهذا هو القول بالاحباط المشهور من مذهبهم والجواب عن الوجه الاول
وهو التمسك بالايات الدالة المشتملة على لفظ الخلود انا لا نسلم ان الخلود هو المكث
الدائم بل عبارة عن المكث الطويل واستعمال لفظ الخلود بمعنى المكث الطويل
كثير كما يقال ان فلانا حبس حبسا مخلدا ويقال هنا وقف مخلد وليس
المراد منه الا طول المكث واذا كان كذلك فلا يدل هذه الايات على عدم
انقطاع العقاب عن اصحاب الكبائر والجواب عن الوجه الثاني ان المراد من الفجار
في قوله تعالى ان الفجار في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم الفجار الكاملون في
الفجور وهم الكفار لوجهين الاول ان الموصوفين بالفجور انما هم الكفار بدليل
قوله تعالى في حق الكفار اولئك هم الكفرة الفجرة الثاني انه يجب حمل لفظ الفجار
في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم على الكفار دون صاحب الكبيرة توفيقا بينه وبين
الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين فان هذه الاية دالة على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان كل
من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
فلما لم يحصل الا للكفار وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم وكقوله تعالى حكاية الخزي م
عن موسى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الاية تدل
على ان ماهية العذاب مختصة بمن كذب وتولى عن دينه فمن لم يكن مكذبا ولا متوليا
عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق وكقوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها
الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان
انتم الا في ضلال كبير فاخبر الله تعالى ان كل فوج يدخلون النار فانهم قد
جاءهم نذير ولكن كذبوا وهذا صريح في ان كل من دخل النار كان مكذبا
فيقتضي ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار وكقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى
لا يصليها

لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فان هذه الاية
دلالتها على اختصاص العذاب بالكفار كالاية الثانية بل هذه
ادل منها وكقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا فان
هذه الاية تدل على ان المؤمن لا يخزى فينعكس بعكس النقيض الى ان
من يخزى لا يكون مؤمنا ابدا فثبت بهذه الايات ان العذاب مختص بالكفار
فلو لم يحمل الفجار في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم على الكفار
بل على الفساق يلزم التناقض لدلالته على ان المؤمن يعذب
لان الفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي
حتى تفيء الى امر الله سماهم مؤمنين حال ما وصفهم بالبغي الذي
هو الكبيرة ولهذه الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار
العقاب م قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بان الفجار لا يعاقبون والجواب
الوجه م عن الثالث بانا بين الاول انا لا نسلم انه استحق الثواب والعقاب
وانما يلزم ذلك ان لو كانت الطاعة علة لاستحقاق الثواب والمعصية علة لاستحقاق العقاب
وهو ممنوع سلمنا ان الاستحقاق لكن لا نسلم ان كل واحد من
الاستحقاقين مناف للاخر وانما يلزم ذلك ان لو كان الدوام
ماخوذا في تعريف الثواب والعقاب وهو باطل اذ الثواب هو
المنفعة اجلا والعقاب هو المضرة اجلا اعم من ان يكون دا
ئما ولا الثاني انه لو احبط استحقاق العقاب استحقاق
الثواب فاما ان يحبط من الثواب شيء على طريق الموازنة كما هو
مذهب ابي هاشم واعني بالموازنة ان يقال كان الثواب عشرة
والعقاب الطاري خمسة اجزاء فيسقط الخمسة و
من الثواب خمسة خالية عن المعارض او لا يحبط على

هذا الطريق بل الطريق عدم الموازنة كما هو مذهب ابيه اعني
ابا علي ومعنى عدم الموازنة ان الطاري يسقط الثواب
بقدره اي قدر كان من الثواب ولا يسقط الطاري البتة
بل يبقى بحاله وكلا القولين باطل اما الاول وهو القول
بالموازنة فلان تاثير كل من الثواب السابق والعقاب الطاري
في عدم الآخر اما ان يكون معاً او على التعاقب والاول وهو
ان يكون تاثير كل منهما في عدم الآخر معاً لاستلزامه وجودهما محال م
عند عدمهما وذلك لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر
فلو حصل العدمان معاً لحصل الوجودان حال حصول العدمين
لان العلة يجب حصولها عند حصول المعلول فيلزم كونهما
موجودين حال كونهما معدومين وعلى التعاقب لانه يقتضي ان
يعود المحبط للغالب بعد صيرورته مغلوباً وهو محال لان المغلوب
المغلوب المحبط لا يعود غالباً واما بطلان الثاني وهو القول الاحباط
على طريق عدم الموازنة فلان ذلك الغاء الطاعة وتضييعها لان
القول بذلك يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى آخره
ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على
السوية لان عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك
الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا الشرب شيء والغاء الطاعة
وتضييعها باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره
قال واما اصحابنا اقول واما اصحاب
المصنف اي الاشاعرة فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله
والعقاب على المعاصي عدل منه وعمل الطاعات دليل على حصول
الثواب وعلامة له واتيان الفسوق دليل لحصول العقاب وامارة له

الثواب ... موجبة على الله تعالى م

لان الطاعة علة موجبة على الله تعالى العقاب لما بينا انه
لا يجب على الله تعالى شيء وكل ميسر لما خلق له اي كل واحد
من افراد الانسان موفق لشيء خلق ذلك الفرد له فالمطيع موفق
لشيء خلق المطيع له اي الطاعة والمذنب موفق لما خلق المذنب
له وهو الذنب وليس للعبد في ذلك مدخل وتاثير والله تعالى
يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جنانه وفاء بوعده بذلك في
قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب
الكفار المعاند الذي لم يجتهد في الهدى في نيرانه ابدا طلب م
لمقتضى وعيده على الكفر في قوله تعالى ان الذين كفروا
من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها
الآية وينقطع وعيد المؤمن العاصي لثلاثة اوجه قوله تعالى الاول م
فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال
ذرة خيراً واقله الايمان بالله ورسوله فيجب ان يرى ثوابه
بمقتضى الآية ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص من العذاب
فوجب انقطاع وعيده وهو المط الثاني قوله تعالى ان الله
يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله ان الله لا يغفر
ان يشرك به فيبقى معمولا به في ساير الذنوب وغفران الذنوب
يوجب انقطاع العقاب وهو المط الثالث قوله عليه السلام م من
قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قائل به
فيدخل الجنة فينقطع عقابه وهو المط ويرجى عفو الكافر
البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب للهدى وذلك
الرجاء انما يكون من فضل الله ولطفه اذ لا تقصير منه

الله م

اذ الثواب بعد العقاب ...
والرواية الثواب بعد الخلاص من العذ...

قال فان قيل القوى الجسمانية اقول فان
قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لوجوه ثلثه
الاول ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية اذ
لو جاز ان يكون جسم ما قويا على تحريكات غير متناهية ولا شك
في ان قوة الجسم حالة في الجسم منقسمة بانقسام محلها فنفرض
القوة الحالة في نصف محلها لو حرك جسما اعني نصف ذلك الجسم
من مبدا معين فاما ان حركه حركات متناهية او لا ثم تحريك
كل القوة لكل الجسم من ذلك المبدا ضعف تحريك هذا
الجزء اعني ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم لان
نسبة الاثرين وهما التحريكان كنسبة المؤثرين اعني القوتين
فكما ان قوة كل جسم ضعف قوة نصفه كذلك التحريك
نصفها واذا كان تحريك كل القوة كل الجسم ضعف تحريك
نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف الجسم قد فرض
انه متناه فيكون تحريك كل القوة لكل الجسم ضعفا
للمتناهي وضعف المتناهي متناه لا محالة فيلزم ان يكون تحريك
كل القوة لكل الجسم متناهيا وقد فرض غير متناه
هف او حرك نصف القوة نصف الجسم حركات غير متناهية
فكل القوة ان حركت كل الجسم بنصف القوة لا يكونان
متساويين كان الشيء مع غيره وهو نصف القوة المجتمع مع
النصف الاخر في كل القوة كلا معه اعني نصف القوة
فقط اذ وجود النصف الاخر وعدمه على السوية وانه لم
وان زادت كل القوة في تحريكها لكل الجسم على تحريك نصف
القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم

غير متناه اذ المفروض ذلك ووقعت الزيادة على غير المتناهي
في الجهة التي هو بها غير متناه ثم ثبت ان الجسم لا تقوى
على تحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن وبقاء قوته
دائما فلا يكون الثواب والعقاب دائمين اذ دوامهما بدون دوام
البدن غير معقول فان قلت يجوز ان يكون تحريك كل القوة و
تحريك نصف القوة لكل الجسم والنصف غير متناهيين
ولا يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه اذ كل القوة ليس
محركا لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو محرك لكل الجسم وكما
ان النصفين من كل القوة مجتمعان في كل القوة فالنصفان
من كل الجسم مجتمعان فيه وح لا يلزم ما ذكرتم فلا يتم
هذا الوجه قلنا ان الجسم من حيث هو جسم لا يكون
مقتضيا للتحريك ولا المنع واذا كان كذلك فالقوة الحالة
في الجسم لما اقتضت تحريك الجسم فلا يمكن ان يعرض
بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول والا لكان
للجسم من حيث هو مانعا عنه وهو باطل واذا لم يعرض
تفاوت بسبب كبر الجسم وصغره فلا مدخل لاجتماع نصفي
الجسم في ذلك فالقابل للتحريك في الكل والنصف متساويان
والمحركان يختلفان فلو كان تحريكهما متساويين يلزم
كون الشيء مع غيره كلا معه ضرورة نعلم بان تتميم
الدليل موقوف على هذه المقدمة التي لم يبينها المصنف
كما قرره الشيخ في الاشارات الثاني ان الابدان المؤلفة
من الاجزاء الاصلية للبدن المعاد مؤلفة من العناصر الاربعة
ضرورة والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية

التي تكون في اجزاء بدنه

اذا المفروض اتحاد المبدا و... الزيادة على غير المتناهي في الجهة ... صورتها غير متناه صح

... حركات كل الجسم ح من المبدا على حركات نصف الجسم صح

اذ الرطوبة التي تكون في اجزائه لا تكون غير متناهية ضرورة
وح يقتضي نقصان الرطوبة اخر الامر الى انطفاء الحرارة
بالكلية لفناء الرطوبة التي هي مادة الحرارة ويلزم
من ذلك خراب البدن واذا كان كذلك فكيف يدوم الثواب
والعقاب الثالث انه لو كان العقاب في النار دائما لكانت
الحيوة باقية دائما اذ تعذيب الجماد محال واذا كانت باقية
دائما والعقاب في النار ايضا دائم يلزم دوام الحيوة مع
دوام الاحتراق وهو غير معقول قال قلنا اما الاول
الى آخره اقول قلنا في الجواب عن الوجوه الثلثة
انها لا تتم اما الاول فلوجوه ثلثة الاول ان هذا الوجه
مبني على نفي الجوهر الفرد واذا كان الجوهر الفرد موجودا
لا يلزم من انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان تكون القوة
قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو فينعدم عند انقسام
محلها وهو مبني على سريان القوة في محلها اي وان سلمنا
ان الجوهر الفرد منتف لكن انما يلزم من انقسام المحل انقسام
القوة الحالة فيه ان لو كان حلول القوة في الجسم حلول
السريان وهو ممنوع ومبني على ان تجزي القوة قوة اي لم
لا يجوز ان يصير القوة بسبب القسمة ضعيفة بحيث لا تؤثر
في التحريك فعلم بان هذا الوجه مبني على هذه المقدمات
وكل واحد من هذه المقدمات ممنوعة كما بينا والبرهان
لم يقم على صحتها فلا يتم هذا الوجه وثانيها انه وان سلم
صحة هذه المقدمات فان هذا الوجه منقوض بمحركات
الافلاك اعني النفوس الناطقة المنطبعة فيها وتقريره

الجسم انقسام

١٢٧

ان يقال لو صح هذا الوجه بجميع مقدماته لوجب ان لا يقوى
محركات الافلاك على تحريكات غير متناهية لكونها من
القوى الجسمانية لكنها قوية على تحريكات غير متناهية على رأيكم
فبطل ما ذكرتم وثالثها انه منقوض علينا لان القوى عندنا عرض
والعرض لا يبقى زمانين لما مر فلعل هذا العرض يفنى ويتجدد
مثله اي لعل كل قوة تفعل فعلا انما يوجد في زمان فقط
ثم يوجد بعده قوة واخرى قوية على افعال غير متناهية
بان يكون قوى غير متناهية تصدر عنها افاعيل غير متناهية
وهذا مما لم يقم على امتناعه برهان واما الوجه الثاني
فممنوع ايضا لان القول بكون الابدان المؤلفة من العناصر
مبني على القول بالمزاج وعلى القول بتركب المواليد اعني
الحيوان والنبات والمعادن عن العناصر الاربعة وكل ذلك
ليس بيقيني سلمنا ذلك لكن لا نم ان تاثير الحرارة في الرطوبة
يفضي الى افنائها وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ورود الغذاء
على البدن بمقدار ما تحلل منه اذ لو جاز ذلك فكلما تفنى رطوبة
يعود مثلها فلا يلزم فساد الرطوبة ولا خراب البدن وامتناع
ورود الغذاء بمقدار ما تحلل ممنوع وكذا الوجه الثالث
ممنوع فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير
معقول وانما لا يكون معقولا ان لو كان اعتدال المزاج
شرط البقاء الحيوة وهو ممنوع لان اعتدال المزاج ليس
شرط البقاء الحيوة بل بقاء الحيوة انما هو بالفاعل المختار
وايضا في الحيوانات ما تعيش في النار وتلتذ به كحيوان يقال
له سمندر واذا جاز ذلك فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن

مولفة

الكافر بحيث لا يتألم بالنار ولا يحيى(?) ولا يموت بها
لم قلتم انه ممنوع قال الخامس في العفو والشفاعة
اقول البحث الخامس في اثبات العفو عن اصحاب
الكبائر واثبات شفاعة محمد عليه السلام اما الاول
فهو اثبات العفو اعني اسقاط العقاب عن اهل العقاب فلانه
... انه عفو لقوله تعالى والذي يقبل التوبة عن عباده
... السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعفو
عن كثير وللاجماع الامة على انه عفو واذا ثبت انه
تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق وذلك
العقاب المستحق ليس هو العقاب على الصغاير قبل التوبة ولا العقاب
على الكباير بعد التوبة لان المعتزلة منعوا العذاب على الصغاير
قبل التوبة وعلى الكباير بعدها لان غفرانهما واجب على الله
تعالى عندهم والعفو اذن هو الكباير قبل التوبة وهو
المط الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء والمراد به انه يغفر ما دون الشرك
وهو الكباير قبل التوبة لوجهين احدهما انه تعالى اراد
ان يفرق بين الشرك وما دونه في الغفران فلو لم يغفر الكباير
قبل التوبة لم يتوجه الفرق بينهما وايضا انه تعالى علق غفران
ما دون الشرك بالمشية في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء فلو كان المراد به الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعدها لم
يتوجه التعليق بالمشية على رايهم لان الصغيرة قبل التوبة
والكبيرة بعدها واجب الغفران عندهم وما كان واجبا لا يجوز
تعليقه بالمشية لان الواجب يجب فعله شاء ام لا الثالث

١٢٨ قوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة انما
تتحقق باسقاط العذاب عمن يستحق العذاب وذلك هو اصحاب
الكبيرة قبل التوبة اذ لو كان عبارة عن اسقاط العذاب عمن
لا يستحق لما ناسب مقتضى المقام لانه تعالى في معرض الامتنان
على العباد وامثال ذلك اي امثال هذه الايات المذكورة كثيرة
كقوله تعالى واستغفروا ربكم انه كان غفارا وغير ذلك من
الايات الواردة لغفران الله تعالى ذنوب العباد و
رحمته لكل شيء كقوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء قال
واما الثاني اقول واما الثاني وهو اثبات شفاعة
رسول الله صلى الله عليه لاهل الكباير فلوجهين الاول
انه تعالى امر النبي صلى الله عليه بالاستغفار لجميع المؤمنين
والمؤمنات وقال خطابا للنبي واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وصاحب الكبيرة قبل التوبة مؤمن كما مر
لما مر في المسئلة السابقة فيستغفر له النبي اذ لو لم يستغفر
لما كان عصمة النبي مصونة لمخالفة الامر فوجب ان يستغفر
النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة صيانة لعصمته اذ قد ثبت
عصمة الانبياء عليهم السلام واذا استغفر النبي لصاحب
الكبيرة قبل التوبة وجب ان يقبل ذلك الاستغفار منه تعالى
لاجل تحصيل مرضاة النبي صلعم لقوله تعالى خطابا للرسول عليه السلام
ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة محمد عليه
مقبولة في حق صاحب الكبيرة وهو المط الثاني قوله صلعم
شفاعتي لاهل الكباير من امتي تدل على ان الشفاعة ثابتة
في حق جميع اصحاب الكباير ومن خلفهم اصحاب

الكبائر قبل التوبة صحيح ان يشفع النبي عليه السلام في حقهم لما
عرفت والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي صلعم لا يؤثر في
اسقاط العذاب بوجوه اربعة الاول قوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا فان اثر الشفاعة فقد
اجزت نفس عن نفس شيئا، وهو منتف بالاية الثاني قوله
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والفاسق
لان الظالم من فعل الظلم والفاسق كذلك فلا
له شفيع يقبل شفاعته اذ لو كان له شفيع يقبل شفاعته لكان
له شفيع يطاع وهو منتف بالاية الثالث قوله تعالى من
قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فان هذه
الاية ونظائرها تنفي جميع الشفاعات الرابع قوله تعالى وما
للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار و
اجيب عن هذه الوجوه الاربعة بجواب واحد وهو ان الايات
لا بد ان تكون عامة في الاعيان وفي الازمان حتى يدخل محل
الخلاف فيها لكن لا نم ان ما ذكرتم من الايات عامة في الاعيان
او في الازمان وان سلمنا انها عامة لكنها تكون مخصوصة
بما ذكرنا من الايات الدالة على اثبات الشفاعة لان
دلائلنا خاصة لكونها مخصوصة ببعض الاشخاص و[illegible] الايام
مطلوبكم بهذا الوجوه تنبيه اتفقت الامة على شفاعة
رسولنا صلى الله عليه وسلم الا ان تأثيرها في زيادة النعيم لاهل
اهل الثواب واما الاشاعرة فقالوا ان ذلك حق ولكن تأثيرها
اسقاط العذاب عن اهله قال السادس في عذاب
القبر اقول البحث السادس في اثبات عذاب القبر اعاذنا الله

منه يدل على اثبات عذاب القبر لثلثة اوجه الاول قوله تعالى
في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهو صريح في
التعذيب بعد الموت وقبل البعث واليه اشار بقوله ويوم
تقوم الساعة وذلك انما هو عذاب القبر اتفاقا فثبت
المقول به الثاني قوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا
نارا وادخال النار قبل يوم القيامة انما هو عذاب
القبر الثالث قوله تعالى حكاية عن اهل النار قالوا
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في
القبر حيوة وموتا اخرى والا لم يكن الاحياء مرتين ولا
الاماتة كذلك احتج المخالف للقول بعذاب القبر بوجهين الاول
قوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى ولو صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين
لا موتة واحدة الثاني قوله تعالى وما انت بمسمع من
في القبور يدل على ان الميت المدفون في القبر ليس بحي
اذ لو كان حيا لجاز اسماعه وقد دلت الاية على نفيه و
اجيب عن الوجه الاول بان معنى قوله لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى ان نعيم الجنة لا ينقطع ولا ينغص عيش
اهلها بالموت كما انقطع نعيم الدنيا وليس المراد ذوق
الموت فان الله تعالى احيا كثيرا من الاموات في زمان موسى
وعيسى عليهما السلام كما هو مذكور في كتب القصص ودل بل
يوجب تأويل الاية بما ذكرنا وعن الوجه الثاني ان عدم
اسماع النبي المدفون في القبر لا يستلزم عدم ادراك المدفون

يوم

تعالى للتعقيب فيكون ادخالهم النار
عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال
قبل الادخال الذي في القيمة لان الادخال
الذي في القيمة ليس في عقيب الاغراق
صح

[illegible]

لسبب صح

جاز ان لا يحصل بسبب الاسماع كعدم القبر مانعا من وصول
الصوت الى صماخه قال السابع في السمعيات اقول
البحث السابع في السمعيات من الصراط والميزان وتطاير
الكتب واحوال الجنة والنار والاصل في اثبات هذه
الامور انها امور ممكنة في ذاتها اما الصراط فلان
ما هو المشهور منه وهو الممرور عليه غير ممتنع كالمشي على
الماء المنقول عن كثير من الاولياء وما قيل في تاويله ان الصراط
هو الاعمال الردية التي يسال عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها
ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها فايضا ممكن واما
الميزان فما هو المشهور منه ممكن لجواز ان يوزن صحف الاعمال
ليستدل بذلك على تفاوت الاعمال وما قيل في تاويله انه
تقابل الحسنات بالسيئات فايضا ممكن واما تطاير الكتب فلان
ما هو المشهور منه جائز وما قيل في تاويله ان المراد منه رفع الاعمال
من الخلق فكذلك وكذا احوال الجنة والنار امور ممكنة فان
وجود رياض نزهة وحدائق رايقة تجري فيها الانهار ويوجد
عندها الثمار بطوف الغلمان والولدان من الامور الواقعة
في هذا العالم فلا اقل في امكانه في الاخرة وكذا وجود بوادي
فيها النيران المحرقة والسلاسل والاغلال ليعذب بها الناس
ليس مما يستحيل عند العقل واذا ثبت ان هذه الامور من الامور
الممكنة واخبر الصادق بوقوعها فيكون حقا والا لم
يكن الصادق صادقا قال الثامن في الاسماء الشرعية
اقول البحث الثامن في الاسماء الشرعية الايمان لغة
التصديق لاتفاق اهل اللغة ان معنى قول القائل فلان

على

يؤمن بكذا انه يصدق به ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن
لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة عن تصديق مخصوص
وهو تصديق القلب للرسول بكل ما علم مجي الرسول به ضرورة
عند الاشاعرة اي يكون مشهورا بحيث يعلم كونه من الدين
ضرورة كالصلوات الخمس وانما قلنا انه يكون مشهورا بين الخلق
لان منكر ما لا يكون مشهورا بين الخلق لا يكون كافرا كمنكر
الاجتهاديات وانما قلنا ان الايمان عبارة عن تصديق القلب لان
الايمان لما كان في اللغة عبارة عن التصديق وجب ان يكون في
الشرع كذا اذ لو لم يكن في الشرع كذا لما خاطب الله تعالى العرب
بلسانهم لكن ذلك باطل لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه والايمان عبارة عن التلفظ بكلمتي
الشهادة عند الكرامية وعبارة عن امتثال الواجبات والاجتناب
عن المحرمات عند اكثر السلف اذا عرفت هذا فنقول الايمان
عبارة عن مجرد التصديق المذكور والعمل بالاركان غير
داخل في مفهومه والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم
الايمان عطف امتثال الواجبات على الايمان في قوله تعالى الذين
امنوا في قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات وعطف اجتناب المحرمات
عليه في قوله تعالى والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي ولم
يرتكبوا المحرمات فلو كان العمل داخلا في الايمان لكان هذا تكرارا
بلا فايدة وانه في كلام الله تعالى مح وقوله واما قوله الى قوله
على طريق المجاز اشارة الى جواب سؤال مقدر تقرير السؤال
ان يقال لو لم يكن العمل بالاركان من مفهوم الايمان
لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة في قوله تعالى وما كان

عند المعتزلة وعن مجموع التصديق والتلفظ وامتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات صح

١٤٢

الله ليضيع ايمانكم لكنه جاء بل واقع فان المفسرين قالوا
المراد بالايمان هو الصلوة الى بيت المقدس قلنا في جوابه ان معنى
قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي ايمانكم بالصلوة
الى بيت المقدس فلا يلزم ما ذكرتم وايضا لو كان المراد بالايمان
هنا الصلوة لكان اطلاق الايمان وارادة الصلوة من قبيل
المجاز والاصل عدمه وقوله الايمان الى آخره جواب لسؤال
آخر تقريره السؤال انه يقال العمل بالاركان داخل في الايمان
لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق ولا شك في انه ليس المراد
من ذلك ان التصديق بضع وسبعون شعبة لان اماطة الاذى
عن الطريق ليس شعبة من التصديق القلبي قلنا في جوابه ان
معنى هذا الحديث هو ان شعب الايمان بضع وسبعون لا ان نفس
الايمان كذا والا لكان اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان
لكن اماطة الاذى غير داخلة فيه وفاقا وفيه نظر فان ابا الهذيل
ذهب الى ان الايمان اسم لفعل الطاعات باسرها سواء كانت
واجبة او مندوبة وح يكون اماطة الاذى داخلة في مفهوم
الايمان قال الباب الثالث في الامامة اقول الباب
الثالث في الامامة وهي رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص
من الاشخاص واحترزنا بقولنا عامة عن الرئيس والقاضي
وقولنا لشخص من الاشخاص احترازا عن كل الامة اذا عزلوا
الامام لفسقه وفي هذا الباب مباحث البحث الاول في وجوب
نصب الامام اوجبت الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله
تعالى عقلا واوجبت المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا

مقام

علم

من التصديق وكذا قوله لا اله الا الله فان القول لا يكون شعبة م

١٤١

بالدليل العقلي واوجب اصحاب المصنف اي الاشاعرة نصب الامام
علينا بالدليل السمعي ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا
في شيء من الاوقات سواء كان وقت الامن او وقت ظهور الفتن
لنا في اثبات هذا المط وهو انه يجب بالدليل السمعي وجوب
نصب الامام علينا مقامان احدهما بيان وجوبه علينا سمعا
وثانيهما بيان عدم وجوبه على الله تعالى اما بيان المقام الاول
فلان نصب الامام يوجب دفع ضرر لا يمكن ان يندفع ذلك
الضرر الا به لان البلد اذا خلا عن رئيس قاهر يامر الناس بالطاعات
وينهى عن المعاصي ويدفع باس الظلمة عن المستضعفين استولى على
البلد الشيطان وفاش فيه الفسوق والعصيان وشاع
الهرج والمرج والهرج الفتنة والمرج الاختلاط والاضطراب
كما جاء في حديث اشراط الساعة يكون كذا وكذا ويكثر
الهرج قيل وما الهرج يا رسول الله قال القتل والعلم بما ذكرنا
ضروري بعد استقراء العادات واذا ثبت ان عدم الامام سبب
هذه المضار فيكون وجوده دافعا لهذه المضار فيتوقف
دفع هذه المضار على نصب الامام فيجب نصب الامام لان دفع
الضرر عن النفس بقدر الامكان باجماع الانبياء عند من
لا يقول بالحسن والقبح العقليين وباتفاق العقلاء في جميع
الاديان عند من يقول بهما واجب ودفع الضرر موقوف
على نصب الامام لما بينا وما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان
مقدورا للمكلف فهو واجب لما بين في موضعه فيكون
نصب الامام واجبا هو المط واعلم ان هذا الدليل انما كان
سمعيا لان في بيان وجوب دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان

وعدم وجوب نصب الامام علينا بالدليل السمعي

وقيل الهرج القتل م

واجب ص

العقلاء

تمسكا بإجماع الأنبياء والذي يتوقف حجيته على السمع فإن قيل كما
أن نصب الإمام يقتضي هذه المصالح فقد يحتمل مفاسد أيضا
إذ ربما استنكف الناس عن طاعته وتزداد الفساد وربما يستولي
على الناس فيظلمهم وتحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة
إلى مزيد المال الخروج يحتاج كثير فيغصب المال منهم فيفضي
إلى أخذ المال من الضعفاء والمساكين قلنا في الجواب عنه أن
ما ذكرتم من الاحتمالات وإن كانت جائزة لكنها احتمالات
مرجوحة لأنا إذا قابلنا المفاسد الحاصلة من عدم الإمام المطاع بالمفاسد
الحاصلة من وجوده وعند التعارض يعتبر الراجح دون
المرجوح فإن ترك الخير الكثير لأجل التوقي عن الشر القليل
شر كثير وأما بيان المقام الثاني وهو أن نصب الإمام لا
تجب على الله تعالى لأن شيء بل الله هو الموجب لكل شيء وإذا ثبت
هذان المقامان تقدم المطلوب قال احتجت الإمامية
أقول احتجت الإمامية على أن نصب الإمام واجب
على الله تعالى بأن نصب الإمام لطف لأنا نعلم بالضرورة بعد
استقراء العادات أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم
عن المحظورات ويحثهم على الواجبات كان حالهم في أداء الطاعات
وترك القبائح أقرب من حالهم إذا لم يكن لهم هذا الرئيس ولا
معنى للطف سواه واللطف على الله تعالى واجب قياسا على
التمكين لأن اللطف مع التمكين يشترك في كونه إزاحة لعذر المكلف
لأن من الحكمة الإنسان علم أنه إنما يحضر فيها إذا ذهب إليه
المضيف بنفسه فإن لم يذهب المضيف إليه علمنا عدم
إرادته حضور ذلك المضيف في ضيافته فكذا الله تعالى لما

أراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المعاصي والمحظورات
وعلم أنه لا يقدم العبد على ذلك إلا إذا نصب له إماما فإن
لم ينصب له إماما وجب أن لا يريد تلك الطاعات فللمكلف ح
أن يقول إنك ما أردت فعل الخير مني لأنك ما نصبت لأجلي
إماما كما يمكن أن يقول إنك ما أردت فعل الخير مني لأنك
ما مكنتني من فعله وكما أن التمكين يجب لإزاحة هذا العذر يجب
اللطف أيضا والجواب عنه أنا لا نسلم أن الإمامة لطف وإنما
يكون لطفا أن لو كان خاليا عن جميع جهات القبح وهو
ممنوع سلمنا كونه لطفا لكن لا نم وجوب اللطف على الله تعالى
كيف كان وقد بينا أنه لا يجب على الله تعالى شيء ومن
هذا علم عدم وجوب التمكين عليه تعالى فلا يصح قياس اللطف
وإن سلمنا هذه المقدمات الباطلة لكن اللطف الذي ذكرتموه
في بيان أن نصب الإمام لطف إنما يحصل بوجود إمام ظاهر قوي
يرجى ثوابه ويخشى عقابه وأنتم لا تقولون بوجوب نصب
مثل هذا الإمام وأما الإمام الذي يوجبونه فكيف يكون لطفا
ولم يتمكن من عهد النبوة إلى أيامنا إمام مما وصفوه فيكون
الله تعالى تاركا للواجب فيكون مذموما عقلا تعالى الله على
رأيهم وهذا شنيع جدا ولما كان التحقيق في هذه المسألة
يفضي إلى التطويل تركناه قال الثاني في صفات
الأئمة أقول البحث الثاني في صفات الأئمة وهي
تسع الصفة الأولى أن يكون مجتهدا في أصول الدين وفروعه
حتى يكون متمكنا من إيراد الدلائل وحل الشكوك في أصول
الدين من الحكم والفتوى في الوقائع في الفروع الصفة الثانية

حصول الطاعات م

الخروج م

مرجوحة م

قلنا بينا انه لا يجب على الله تعالى ع

ضيافة م

أن يكون ذا رأي يدبر الحرب والصلح وسائر أمور السياسة
ويشتد في موضع الشدة ويلين في موضع اللين الصفة الثالثة
أن يكون شجاعاً مجتمع القلب لا جبن على القيام بالحرب
ولا يضعف قلبه عن لقاء العدو وإقامة الحد وقوم تساهلوا
في هذه الصفات الثلث وقالوا ينبغي للإمام من كان موصوفاً
بها الصفة الرابعة أن يكون عدلاً في الظاهر لأن الإمام متصرف (اذا لم يكن موصوفا بها م)
في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم فلو كان فاسقاً ربما
يتصرف فيها بحسب أغراض نفسه فيضيع الحقوق ويندرج
في ذلك كونه مسلماً بالطريق الأولى الصفة الخامسة العقل
الصفة السادسة البلوغ أما العقل فلأن الصفات التي
لا تحصل إلا معه وأما البلوغ فلأن الغالب من حال الصبيان
أن لا يحصل لهم هذه الصفات ولأنه لا يحصل لهم من الهيبة
ما يحصل للرجال الكاملين الصفة السابعة الذكورة فإن النساء
ناقصات عقل ودين لما جاء في الحديث والإمام يجب أن يكون
موصوفاً بكمال العقل والدين الصفة الثامنة الحرية لأن العبد
مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد والإمام يجب أن يكون
معظماً بين الناس حتى يكون مطاعاً وأنه لا يكون مشتغلاً بخدمة
أحد حتى يحصل له الفراغ للقيام بمصالح الأمة الصفة
التاسعة كون الإمام قرشياً خلافاً للخوارج وجمع من المعتزلة
كما حكى الجاحظ عنهم لنا على كونه قرشياً وجهان الأول
قوله تعالى الأئمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للاستغراق
نقلاً عن أئمة النحو وههنا ليس للعهد اتفاقاً فيكون للاستغراق
فيصدق كل إمام قرشي وينعكس عكس النقيض إلى قولنا من

لا يكون قرشياً لا يكون إماماً وهو المطلوب الثاني قوله عليه السلام الولاة
من قريش ما أطاعوا الله واستقاموا لأمره والتقرير فيه
كما في الوجه الأول قال ولا يشترط فيهم
العصمة أقول ولا يشترط في الأئمة العصمة وقد
عرفت تفسيرها خلافاً للإسماعيلية والاشاعرة وهم (الاثنى عشرية م)
الإمامية لنا أنا سنبين إن شاء الله تعالى صحة إمامة أبي
بكر رضه والأمة أجمعت على كونه غير واجب العصمة
لا أقول إنه غير معصوم وإذا لم يكن واجب العصمة فلا يكون العصمة
شرطاً للإمامة إذ لو كان شرطاً لامتنع حصول الإمامة بدونها
فيكون الإمام واجب العصمة هف والمشترطون للعصمة احتجوا (على اشتراط العصمة)
بوجوه ثلاثة الأول أن وجه الحاجة إلى الإمام هو أن المعارف
الإلهية لا تعلم إلا منه كما هو مذهب أصحاب التعليم أو تكميل
الواجبات العقلية أو تقريب الخلق إلى الطاعات كما هو مذهب
الاثنا عشرية وجميع ذلك لا يحصل إلا إذا كان الإمام
معصوماً حتى يمكن الاعتماد على فعله قوله الثاني أن احتياج الناس
إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم فلو جاز الخطأ على الإمام أيضاً
لاحتاج هو أيضاً إلى إمام آخر ويلزم الدور أو التسلسل وكلاهما
مح الثالث التمسك بقوله تعالى خطاباً لإبراهيم عليه السلام إني جاعلك
للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين والفاسق (فإن الآية دلت على أن عهد الإمامة لا يصل إلى الظالم م)
ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك أن من اليه (يصدر م)
الإمامة يجب أن لا يكون فاسقاً ولا نعني بالعصمة سوى ما ذكرنا
والجواب عن الوجهين الأولين بمنع المقدمات ثم منع مقدمات (باشتراط العصمة م)
الوجه الأول فلأنا نقول لا نم انحصار وجه الحاجة إلى الإمام

فيما ذكرتم سلمنا لكن لا يلزم من ذلك وجوب عصمته بل لا يلزم
من ان يكون عدلا وهذا القدر لا يكفي في اشتراط العصمة و
انا منع مقدمات الوجه الثاني فان يقال لا نسلم انه لو جاز
الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر والا لم يصح امامته و
الجواب عن الوجه الثالث ان الآية وهي قوله لا ينال عهدي
الظالمين يدل على ان شرط الامام انه لا يكون مشتغلا بالذنوب
التي تسلم ... العداله لأن شرط الامام هو ان يكون معصوما
لأن ما ليس بظالم اعم من ان يكون معصوما اولا والشرط انما هو
هذا المعنى الاعم من العصمة ولا يلزم من اشتراط الاعم اشتراط
الاخص قال الثالث فيما يحصل به الامامة اقول
البحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان تنصيص
الله رسوله وتنصيص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقل
في حصول الامامة والخلاف انما اذا وقع اذا بايعت الامة مستعد
للامامة لشوكته على خطط الاسلام فقال بامامتها اصحاب
المصنف وهم الاشاعرة والمعتزلة لحصول المقصود من الا...
وهو دفع الضرر المذكور بامامة هذين الشخصين اذ لو لم يحصل
المقصود من الامامة بامامتهما لم يكونا مستعدين للامامة
وقد فرضنا كذلك هف وقالت الزيدية كل فاطمي عالم
خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية
حصول ... امامة بالبيعة مطلقا سواء استولى الامام بشوكته
او بايعه الا... مه بالاختيار وقالوا يجب ان يكون الامام منصوصا
لقوله تعالى ... بقول الله تعالى واجمعوا على ان الامامة لا تحصل
الا بالبيعة ولا بغيرها من الطرق سوى نص الله تعالى ونص رسول

ذكرهم

قد بينا ان ابا بكر رضي الله عنه
الخطاء عليه اجماعا وصحت امامته
يكون محتاجا الى امام آخر صح

ونصيص صح

او استولى مستعد صح

او بقول رسوله صح

بوجوه اربعة الاول ان اهل البيعة وهم الذين يبايعون الامام
لا تصرف لهم في امر غيرهم من احاد الامة وفي اقل مهم من
مهماتهم فكيف يكون الغير على انفسهم فان من لا يعقل له
التصرف في اقل الامور لاقل الاشخاص كيف يعقل ان يكون له قدرة
على اقدار الغير على التصرف في اهل الشرق والغرب الثاني ان
اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل
فرقة كل اهل بلد شخصا ويقع بينهما التحارب بان يقول اهل كل بلد
يجب ان يكون الامام منا فيفضي الى اثارة الفتنة فيفوت المقصود
من الامامة وهو ازالة الفتنة بقدر الامكان اما اذا كان
منصوصا عليه بقول النبي عليه السلام او قول الله تعالى لم يلزم الثالث ان
منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا منصب الامامة لا
يحصل بالبيعة بل عدم حصول منصب الامامة اعظم واولى
من منصب القضاء الرابع الامام نايب الله تعالى ونايب رسوله
لا ... خلافته الا بقول الله تعالى وبقول رسوله عليه السلام لأن
نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير قال واجيب
عن الوجه الاول اقول واجيب عن الوجه الاول
بان ما ذكرتم منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد لا
يقدر على التصرف في المدعى عليه والحاكم يصير بقوله قادرا
على التصرف فيه وعن الوجه الثاني بانا لا نسلم ان البيعة تفضي
الى الفتنة واحتمال بيعة كل فرقة شخصا ممنوع لم لا يجوز ان
يدفع الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول
عليه السلام ... الصحابة ابا بكر رضي الله عنه على سعد بن عبادة حين
قالت الانصار منا امير ومنكم امير وعن الوجه الثاني

هوام

بالبيعة اولى من عدم حصول منصب
القضاء بالبيعة لان منصب الامامة صح

بمنع الاصل اولا ان يقال لا نسلم ان القضا لا يحصل بالبيعه كيف
والكل اتفقوا على جواز التحكيم خصوصا اذا خلت البلاد
عن الامام فيجب حصول القضا بالبيعه لاحتياج الناس الى
من يرجع اليه في الخصومات واذ ليس ثمه امام ينصبه فيجب ضرورة
حصوله بالبيعه واذا بطل الاصل لم يصح القياس وعن الرابع
انه لم لا يجوز ان يكون اختيار الامه شخصا معينا للامامة و
ظهور الشوكة واستيلائه على بلاد المسلمين كاشفا عن
كونه اماما بايجاب الله تعالى ورسوله و دليلا على كونه كذلك
لا بد له من دليل قوى الرابع في اقامة الدليل اقوى

البحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول
الله صلعم ابو بكر رضه وخالف الشيعة في هذا القول جمهور
المسلمين فانهم يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم
علي بن ابي طالب رضه ويدل على ان الامام بعد رسول الله صلعم
ابو بكر رضي الله عنه وجوه خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قبلهم الاية فان الله تعالى وعد بعض الصحابة بالاستخلاف
والتمكين بدليل قوله منكم فالموعود بالاستخلاف والتمكين
اما علي رضه ومن قام بالامر بعده كمعاويه ومروان وغيرهما
او ابو بكر رضه ومن قام بالامر بعده كالخلفا الثلثه رضهم
والاول وهو ان يكون المراد عليا رضه ومن قام بعده بالامر
باطل اجماعا اما عندنا فلصحة خلافة الخلفا الاربعة واما
عند الخصم فلان المعاويه والمروان لم يكونا من الذين امنوا
وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون المراد ابا بكر و الخلفا

ولا يمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا

الثلاثة فيصح خلافة ابي بكر رضه وهو المدعى واجاب الشيعه
عن هذا الوجه بان ما ذكرتم انما يصح ان لو كان المراد بالاستخلاف
جعلهم خليفة لرسول الله صلعم رئيسا عليها في الدين والدنيا لكن لم لا يجوز ان
يكون المراد بالاستخلاف جعلهم خليفة وهو مدلوله اللغوي حتى
يكون المراد اكثر الصحابة ويكون معنى قوله ليستخلفنهم ليورثنهم
ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف
الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك الله تعالى الجبابرة بمصر
واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم والدليل على ان هذه
الاية ليست مخصوصة بالخلفا الاربعة اما ظاهرا فلان الذين امنوا
وعملوا الصالحات ليس مخصوصين من بين الصحابة بل جميع الصحابة
موصوفون بذلك سيما عند الخصم واما حقيقة فلقوله تعالى
وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم
امنا فان تبديل الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن مخصوصا بالخلفا
الاربعة بل سائر الصحابة صاروا امنين ومكن الله دينهم بان
اظهره على الدين كله الوجه الثاني قوله تعالى ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وهذا
خطاب مع المخلفين من الاعراب المذكورين في الاية السابقه
ووجه الاستدلال ان الداعي المذكور بقوله وان
تتولوا كما توليتم من قبل الاية ليس لمحمد صلعم لقوله تعالى في
الاية خطابا لمحمد صلعم قل لن تتبعونا ولا علي لانه ما حارب الكفار
ايام خلافته ولا من ملك بعده بالاتفاق فتعين ان الداعي المذكور
من كان قبل علي رضه وبعد محمد صلعم وهو المدعى واجاب
الشيعه عن هذا الوجه بانا لا نسلم ان المراد لا يجوز ان يكون

قل لن تتبعونا الى قوله ... ال
... المخلفين ... الاعراب

محمدا صلعم وقوله تعالى قل لن تتبعونا لا يدل على ذلك فانه يدل
على ان المخلفين لا يتبعون محمدا في فتح خيبر فانهم قالوا لاصحاب
النبي ذرونا نتبعكم فقال سبحانه وتعالى في صفتهم
يريدون ان يبدلوا كلام الله اي مواعيد الله لاهل الحديبية
بغنيمة خيبر خالصة ارادوا تغيير ذلك بان يشاركوهم فيها
قل يا محمد للمخلفين لن تتبعونا في فتح خيبر كذلكم قال الله من قبل اي
قال الله بالحديبية لا يشركهم فيها غيرهم هكذا قاله ابن عباس
ومجاهد وغيرهم من المفسرين وليس المراد من ذلك انهم لا
يتبعون محمدا مدة حيوته في ضرب من الحروب فانه صلعم غزا معهم
بعد ذلك الى غزوات كثيرة وقتال اقوام ذوي نجدة وشدة مثل
اهل حنين والطايف و تبوك وغيرها فلا يتعين حمل ذلك
على ما بعد وفاته والثالث ان النبي صلعم استخلف ابا بكر رضو في
اقامة الصلوة ايام مرضه صلعم وما عزله عن ذلك فبقي كون
ابي بكر رضو خليفة في الصلوة لا في غيرها مما يتعلق بالامامة
من امور الشرع لعدم القايل بالفصل واجاب الشيعة عن
هذا الوجه بان النبي صلعم قال لابي بكر صل بالناس ثم ان ابا بكر
رضو لما عقد الامامة خرج النبي صلعم الى المسجد فلما احس ابو بكر
رضو بخروج النبي عليه السلام تاخر وصلى بهم النبي فلم يكن ابو بكر بمجرد
عقد الامامة خليفة للنبي صلعم في الصلوة سلمنا لكن تاخره و
صلوة النبي بهم دال على عزله سلمنا ذلك لكنه معارض بان النبي
صلعم استخلف عليا رضو على المدينة في غزوة تبوك وما عزله
واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في الامامة لعدم القايل
بالفصل وهذا اقرب بالامامة مما ذكرتم من الاستخلاف في الصلوة

من بعد فتح خيبر وقيل مرجعنا اليكم
ان غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية صح

ومعونته صح

بعد وفاة رسول الله عليه السلام
لعدم عزل النبي اياه واذا ثبت خلافة
ابي بكر في الصلوة صح

لما ثقل بالمرض كان في بيت عايشة رضها
فاتاه بلال عند صلوة الصبح ورسول الله
صلى الله عليه وسلم مغمور بالمرض فنادى
الصلوة رحمكم الله فقال عليه السلام صل
بالناس بعضهم فقالت عايشة مروا
ابا بكر فليصل خ

146

واما بيان وجه الرابع مغني عن الشرح واجاب الشيعة عنه بان هذا
الخبر غير متواتر ولا صحيح عندنا فلا يقوم حجة علينا قال
الخامس اقول الوجه الخامس ان الامة اجمعوا على ان
الامامة حق لاحد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس
وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول بامامة ابي بكر ولنا
في بيان هذا المطلقا اما الاول فبيان الاجماع على الامامة لاحد
الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان الكون
امامة علي والعباس فلانه لو كان الامامة حقا لاحد الوجب ان
ينازع ابا بكر ويناظره في ذلك ويظهر على ابي بكر حجته ولا يرضى
بخلافه فان الرضى بالظلم ظلم لكن كل واحد منهما ما نازع ابا بكر
وما ناظره ولا اظهر عليه حجته وقد رضي كل واحد منهما بامامته
لانهما بايعا فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان ترك هذه
المنازعة منهما معصية كبيرة وذلك يوجب انعزالهم
واذا ثبت ان الامامة ليست حقا لهما تعين انها حق لابي بكر رضو
وهو المطلوب وقالت الشيعة عليه بان الامامة كانت حقا لعلي رضو
الا ان عليا رضو اعرض عن حقه اتقاء على نفسه اذ لو لم يكن
قادرا على طلب الامامة والتقية عند عدم القدرة جايزة الا
ترى ان النبي صلعم مع جلالة منصبه اعرض عن مشركي مكة
واتقى الغار عند اشتداد الامر وعدم قدرته فلان يتقي علي عند
اشتداد خصومه اولى قلنا في الجواب عن قولهم كيف يجوز لعلي
رضو التقية وكان اقدر الناس على طلب حقوقه اذ كان علي رضو
في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهرا رضها مع
علو منصبها زوجة له واكثر صناديد القريش وسادانهم

على بطلان القول بامامة علي
اجماع صح

على نفسه صح

مصدرهم ابي جهل

جلالة شانهم

ابن عمه مثل الحسن والحسين رضهما ومثل العباس مع منصبه
[illegible] العباس قال لعلي رضه امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس
عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير مع
[illegible] شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان
[illegible] مكة ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم
[illegible] ابا بكر اذ كان ابو بكر من قبيلة تيم بن مرة والله لاملان
[illegible] خيلا ورجلا وكثير من اكابر الصحابة كان مع علي رضه
[illegible] انه اجتمع عنده سبعون من اكابر الصحابة مريدين
[illegible] على الطلب فعلم [illegible] انهما كان لعدم القدرة
ومما يدل على ان الامامة حق لابي بكر [illegible] على ان الانصار
لما طلبوا الامامة وقالوا منا امير ومنكم امير [illegible] ابو بكر ومنعهم
[illegible] ولم ينازعهم علي ومنع ابي بكر الانصار عن طلب الامامة
[illegible] او الحيلة في نفسه وخديعته او لكثرة اموال
[illegible] كان ابو بكر رضه شيخا ضعيفا سليما عديم
المال [illegible] لو كان ذلك لانه كان مقدما على الصحابة
في الفضل [illegible] ثم قالت الشيعة على هذا الجواب انه
وان كان معه اكابر الصحابة لكن جميع العوام كانوا مع ابي بكر
وهم يزيدون على [illegible] فاين القدرة سلمنا القدرة لكنه
اتقى الفتنة في زمان عدم استقرار [illegible] وكثرة الاعداء و
ايضا [illegible] ابي بكر واجماعهم على امامة [illegible]
[illegible] بل [illegible]
[illegible] علم الامة من [illegible] لكل [illegible]
[illegible] اذا [illegible] على [illegible] بوجه [illegible]

الا بعد كمال الدين كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
واتممت عليكم نعمتي وامر الامام مما يكمل به الدين ويتم به نعمة الله على
عباده لكونها اعظم اركان الدين وذلك ان امر الامامة قد تم قبل
وفاته وهذا المعنى انما يحصل اذا نص الخبر على ان شخصا
بعينه يكون اماما بعده والثاني ان شفقة النبي صلعم عليهم على الامة
لانه بلغ في الاشفاق على الامة وارشادهم الى الاصلح الى ان علمهم
في كيفية الاستنجاء ثلثين ادبا ومن المعلوم ان المصالح المتعلقة
بالامامة التي هي اعظم المناصب في الدين والدنيا بعد الرسالة
من سائر المصالح فلما علم في اخس المصالح وهو الاستنجاء
ادبا فكيف يليق به ما يكون من اعلى المصالح دينا ودنيا
[illegible] امر الامامة واذا ثبت بهذين الوجهين وجوب تنصيص
صلعم فالخبر به على امامة شخص معين بعد وفاته ثبت
ه لعلي عم لان النبي صلعم لم ينص لابي بكر والا لكان [illegible]
على البيعة معصية وذلك يقدح في امامته
[illegible] علي وهو المط قال السادس قوله
الوجه السادس ان عليا رضه كان افضل بعد رسول الله صلعم
والدليل عليه الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فلانه ثبت
بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية عن المباهلة
انفسنا وانفسكم علي ولا شك ان عليا رضه ليس نفس محمد صلعم بعينه بل
المراد منه اما ان عليا بمنزلة الرسول وعلي اقرب الناس في المنزلة الى
الرسول لان الاتحاد المقصود في الجمع يجب ان يكون من جميع [illegible]
كل من كان بمنزلة الرسول واقرب اليه في المنزلة كان افضل
الخلق [illegible] رسول الله اما اذا كان بمنزلة رسول الله فظاهر واما اذا كان

أقرب إليه منه فلأنه لو كان آخر أفضل منه لكان هو أقرب إليه منه
وقد فرض أنه أقرب الناس إليه هف فثبت أن عليا رضه أفضل
الخلق بعد رسول الله وهو المط وأما المعقول فلأن عليا رضه كان
أعلم الصحابة لأن عليا كان أشهر الصحابة من جهة الذكاء والفطنة
وأكثرهم تدبرا ودراية وكان حرصه في تعلم العلوم من النبي
أكثر من حرص غيره واهتمام الرسول صلعم بإرشاده وتربيته أتم
وأبلغ من اهتمامه بإرشاد غيره فيكون علي أعلم من غيره من الصحابة
وذلك أنه إذا كان أستاذ في غاية الكمال وله تلامذة كثيرة ومن
جملتهم تلميذ يكون أفطن من تلامذته وأحرص من سائرهم في تعلم
العلوم من الأستاذ وكان اهتمام ذلك الأستاذ بتربيته وإرشاده
أتم فلا شك أن ذلك التلميذ يكون أعلم تلامذته ومما يدل على
أن عليا كان أعلم الصحابة أنه كان متقدما في فنون العلوم الدينية
أصولها وفروعها أما كونه متقدما في أصول الدين فلأن أكثر فرق المتكلمين
ينسبون إليه أنفسهم أما المعتزلة فظ انتسابهم إليه وأما الأشاعرة
فلأن الأشعري كان تلميذ الجبائي المنتسب إلى علي رضه وانتساب
الشيعة إليه بين ويسندون أصول فقههم إليه لأنه ذكر في خطبه
من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر وأحوال
المعاد ما لم يوجد في كلام أحد من الصحابة والحكماء
غاية التعظيم لأنه كان يعرف العلوم الدقيقة مثل الحكمة والإلهية
وأسرار الغيب لأنه فسر كثيرا من المواضع المتعلقة بعلم
وعلمه ابن عباس سيد المفسرين وأما أنه كان متقدما في فروع
الدين فإن الفقهاء يأخذون برأيه وقد قال عليه السلم في حقه
أقضاكم علي والأقضى يجب أن يكون أعلم في فروع الدين كما هو

علي إذ كان في صغره مشغولا بأمر النبي صلعم وكان الحسن منه في
النبي صلعم بلا دفن لطلب الخلافة فقال كانوا احتجت الشيعة
لقوله احتجت الشيعة على إمامة علي رضه بوجوه ستة الأول
قوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ووجه التمسك أن المراد
من الولي ههنا إما الناصر لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم أولياء
بعض والمتصرف لقوله علم السلطان ولي من لا ولي له وقوله علم
أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن الولي فنكاحها باطل دون
غيرهما من معاني الولي تقليلا للاشتراك لما كان الاشتراك على خلاف
الأصل وكلما كان الاشتراك أقل كان أقرب إلى الأصل وإذا ثبت
أن المراد من الولي ههنا إما الناصر أو المتصرف والأول لا يكون
المراد منه الناصر ظ لأن كلمة إنما للحصر باتفاق أئمة اللغة فيصير
معنى ناصر المؤمنين منحصر في الله ورسوله والشخص المنزل فيه الآية
وذلك غير سديد لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الآية
إذ جميع الصحابة كانوا ناصرين للمؤمنين فتعين الثاني أي لما ثبت
أن المراد من الولي إما الناصر أو المتصرف وبطل كون المراد منه
الناصر تعين أن يكون المراد المتصرف في أمور المسلمين فثبت أن المؤمن
الموصوف بالأوصاف المذكورة في الآية يستحق التصرف في أمور
المسلمين والمفسرون ذكروا أن المراد منه علي رضه لأن عليا رضه
صلى فسأله سائل شيئا فأعطى الخاتم في حالة كونه راكعا
فنزلت هذه الآية فيكون المؤمن المستحق للتصرف في أمور المسلمين
هو الإمام فثبت أن عليا هو الإمام وهو المط ويقرب من التمسك
بهذه الآية المذكورة التمسك بقوله صلعم من كنت مولاه فعلي

من كنت مولاه فعلي مولاه م

إذ الاشتراك الـ م

من ذكر المؤمن ه

عليه حكم الآية والمؤمن المستحق للتصرف في أمور المسلمين هو الإمام صح

ووالياً عليه فعلي متصرف فيه ووالٍ عليه والنبي كان متصرفاً في امور
جميع المسلمين ووالياً عليهم فيكون علي رضو ايضاً كذلك فيكون
اماماً وهو المطلوب قال الثاني قوله عليه السلام أقول الوجه
الثاني التمسك بقوله صلعم لعلي رضو انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي وكان هرون خليفة لموسى عليه السلام لقوله تعالى
واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي فيكون علي ايضاً خليفة
لرسول الله صلعم اذ منزلته عند النبي منزلة هرون عند موسى الا ان
الفرق بين هرون وعلي ان هرون توفي قبل موسى وعلي رضو عاش
بعد النبي عليه السلام وهرون لو عاش بعد وفات موسى لكان خليفة له
اذ الغرض من الاستخلاف رعاية مصالح الرعية وذلك بعد الموت
اهم اذ رعايتها في وقت الغيبة ممكنة للمستخلف واما بعد الموت
فغير ممكنة قال الثالث أقول هذا الوجه
ظ غني عن الشرح قال الرابع أقول الوجه
الرابع هو ان الامة اجمعوا بعد النبي صلعم على امامة احد الـ
الثلاثة وهم علي وابو بكر والعباس رضعم وبطل القول بامامة
ابي بكر رضو والعباس اما الاجماع فلانهم متفقون كما عرفت تقريره
واما بطلان القول بامامة ابي بكر والعباس فلما ثبت في موضعه
ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصاً عليه وابو بكر
والعباس لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصاً عليهما باتفاق
الامة واذا بطل القول بامامتهما تعين القول بامامة علي لئلا
تخرج الحق عن قول كل الامة قال الخامس أقول
الوجه الخامس انه لا بد وان يكون الرسول عليه السلام نص على امامة واحد
معين لان من الاول تكميل امر الدين لان النبي لم يخرج الد

١٤٩

الجواب ان النبي قال ان منزلة علي مني منزلة هرون من موسى الا في
امر واحد وهو النبوة لقوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي واذا كان كذلك
يلزم ان يكون علي مثل هرون في جميع الامور الا في النبوة ومن جملة تلك
الامور الخلافة فيلزم ان يكون علي خليفة النبي صلعم والجواب
عن الوجه الثالث ظ غني عن الشرح والجواب عن الوجه الرابع
انا لا نم بطلان القول بامامة ابي بكر قوله لان الامام يجب ان يكون
واجب العصمة وان يكون منصوصاً عليه الكلام عليهما قد تقدم — قلنا
سلمنا ذلك لكن لا نم عدم ورود النص في شان ابي بكر رضو كيف
وقد روي عن عايشة رضها انها قالت قال لي رسول الله صلعم في
مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتاباً فاني اخاف
ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى والمؤمنون الا ابا بكر فان هذا نص — ويأبى الله و م
في امامة ابي بكر رضو وقالت الشيعة على هذا الوجه انا قد بينا وجوب
عصمة الامام وانتم انما ابطلتم ذلك بالامامة فعدم وجوب — ابي بكر م
العصمة انما يثبت ان لو ثبت امامة ابي بكر لكن امامة ابي بكر انما يثبت
ان لو لم تجب العصمة فيلزم الدور واما عدم ورود النص في
شان ابي بكر فلانه لو كان لتوقيفه الامر على البيعة معصية
كما مر ايضاً واما النص في شان عايشة في هذا المرض — المرض م
فلا يخفى على الفطن الاعتراض عليه وعن الوجه الخامس سلمنا ان — المرض ع
النبي يجب عليه رعاية الاصلح لكن امر الامامة تكميلاً للدين — الجواب م
واشفاقاً عليه لكن لا نم ان التنصيص على واحد معين للامامة كان
اصلح فان تفويض الامر الى المكلفين كان اصلح للامة ثم — لعلهم م
قلتم انه ليس كذلك وقالت الشيعة على هذا الوجه ان التنصيص — الاحتمال ع
لك في ازالة الفتنة ودفع الخصومة اقوى وانتم فلا يخفى

كم ان التقوى بهم اصلح قال وعن السادس من اقوال
عن الوجه السادس ان ما ذكرتم من الفضايل في حق على معارض
بجميع من فضايل ابي بكر والدليل على افضلية ابي بكر الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى فان المراد بالاتقى ههنا
اما ابو بكر او على باتفاق المفسرين والثاني وهو كون على مرادا
مدفوع لقوله في صفة الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى واذا
كان كذلك فلا يكون ذلك الاتقى عليا لانه غير موصوف
بهذه الصفة لان عليا رضه نشا في تربية النبي صلعم وانه له
وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بذلك الاتقى عليا يكون
المراد به ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم
عند الله تعالى وافضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم
واما السنة فقوله صلعم في صفة ابي بكر ما طلعت شمس ولا غربت
على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر فيلزم ان لا يكون
غيره افضل منه فلا يكون على افضل منه فيكون هو افضل منه
لان المساواة منتفية اجماعا وكذا قوله صلعم لابي بكر وعمر رضهما
هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقالت الشيعة
على هذا الجواب ان ما ذكرتم من الكتاب لا يدل على افضلية ابي
لانا لا نسلم الاجماع على ان المراد من الاتقى في هذه الاية اما ابو بكر
او على لانه روى الواحدي باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عباس
ان رجلا على عهد رسول الله كانت له نخلة فرعها في دار رجل فقير
وصاحب النخلة اذا صعد النخلة لياخذ منها التمر فربما سقطت
ثمرة فياخذها صبيان الفقير فينزل الرجل من نخلته حتى ياخذ التمر
من ايديهم فان وجدها في فم احدهم ادخل اصبعه حتى يخرج التمر

١٥١

في كتب الفقه في باب ادب القضاء واذا كان اعلم كان افضل لقوله
تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واما السنة
فلان كثيرا من الاحاديث كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة
على كونه افضل الناس اما التمسك بحديث الطير وهو قوله صلعم اللهم
ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء على فاكل معه فان
يقال ان عليا رضه بحكم الحديث احب خلق الله تعالى اليه وكل من
كان احب الى الله كان اعظم ثوابا عند الله اذ المراد بمحبة الله
العباد ارادة الثواب في حقهم وكل من كان كذلك كان افضل
واما التمسك بحديث خيبر وهو ان النبي صلعم بعث ابا بكر الى خيبر
فهزم ثم بعث عمر فرجع منهزما فبات رسول الله صلعم مهموما فلما
اصبح خرج الى الناس ومعه الراية وقال لاعطين هذه الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار
فتعرض له المهاجرين والانصار فقال صلعم اين على فقيل انه ارمد
العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية فهو ان يقال ان هذا يدل
على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر رضهما وان عليا رضه
كان افضل منهما الا ترى ان سلطانا لو ارسل رسولا في بعض مهماته
ثم لم يكف ذلك الرسول ذلك المهم على وفق راي السلطان على وفق ارادة
السلطان فيقول السلطان لارسلن الى ذلك المهم رسولا اخر كافيا
حصيفا عالما بالامور يعلم بالضرورة ان هذه الصفات ما كانت ثابتة
في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل من الرسول الاول فكذا
ههنا واذا كان على افضل الامة لعدم القايل بالفصل فيثبت بهذه
الوجوه ان عليا افضل الامة والافضل يجب ان يكون اماما لان الامام
متبوع لغيره فلو لم يكن افضل من غيره لكان الاكمل تابعا للانقص

فيما [illegible] عقلا وشرعا فثبت ان عليا هو الامام
[illegible] والجواب عن الاول [illegible] لقوله [illegible] والجواب
[illegible] تكون [illegible] الولي [illegible] للناصر
[illegible] ان يجد [illegible] المؤمنين في
لشخص المدلل [illegible] وليس بذلك [illegible] بين اذ جمع الصحابة
ناصرين المؤمنين فانا عموم النص غير مسلم سلمنا لكن
لا نسلم ان المراد بالذين امنوا هو علي رضو وحده اذ حمل الجمع على الواحد
ستبعد بل المراد [illegible] الخلفاء الراشدين وقالت الشيعة على
[illegible] قوله وهو منع عموم النص منع كان بتهمة
[illegible] التفاسير والتواريخ والسير والمنع الثاني
[illegible] الجمع على الواحد المعظم جائز بل واقع وذلك الكثير
[illegible] لكن ان يكون المراد دعاما واكفاره وقوله وهم
[illegible] حال من الذين امنوا و [illegible] زكوة في هذه الحالة حين
[illegible] وكين [illegible] كان قوله وهم
[illegible] وهم يصلون [illegible] ركاب مجاز وتكرار
[illegible] واما على الوجه [illegible] في ذكر [illegible] الا ان يكاب مجاز
ان اطلاق الجمع على الواحد المعظم وهو غير معلوم فيكون ما ذكرنا
اولى والجواب عن الوجه الثاني ان المراد من قوله علم انت مني
بمنزلة هرون من موسى تشبيه علي بهرون في الاخوة والقرابة
[illegible] ان اقرب الناس الى موسى في الاخوة والقرابة اي كما ان
[illegible] الى موسى في الاخوة والقرابة هرون فكذلك اقرب الناس
[illegible] في الاخوة والقرابة علي لا التشبيه بهرون من جميع الوجوه
حتى يلزم من ذلك ان يكون خليفة النبي صلعم وقالت الشيعة على هذا

151

من نبيه فشكى الفقير الى النبي صلعم مما يلقى من صاحب النخلة فقال
النبي صلعم للفقير اذهب ولقي رسول الله صلعم صاحب النخلة
وقال له اعطني نخلتك المائلة التي فرعها في دار فلان ولك بها نخلة
في الجنة فقال الرجل للنبي صلعم ان لي نخلا كثيرا وما فيه نخلة
اعجب الي منها فكيف اعطيك ثم ذهب الرجل في شغله فقال رجل
كان يسمع كلام النبي صلعم اتعطيني ما اعطيت الرجل النخلة التي
في الجنة ان انا اخذتها فقال له النبي صلعم نعم فذهب الرجل ولقي
صاحب النخلة وساومها منه فقال له صاحب النخلة اشعرت ان محمدا
اعطاني بها نخلة في الجنة فقلت له يعجبني ثمرها وان لي نخلا كثيرا
ما فيه نخلة اعجب الي ثمرا منها فقال الرجل لصاحب النخلة اتريد
بيعها قال لا الا ان اعطى ما لا اظنه اعطى قال فما مناك قال
اربعون نخلة فقال الرجل لصاحب النخلة بعظم تطلب بنخلتك المائلة
اربعين نخلة ثم قال الرجل انا اعطيك اربعين نخلة فقال له صاحب
النخلة اشهد ان كنت صادقا فامر الرجل على اناس فدعاهم واشهد
لصاحب النخلة اربعين نخلا ثم ذهب الرجل الى النبي صلعم وقال يا رسول الله
ان النخلة صارت في ملكي فهي لك فذهب رسول الله صلعم الى الفقير
وقال له النخلة لك ولعيالك فانزل الله تعالى والليل اذا يغشى
السورة وعن عطاء انه قال اسم الرجل ابو الدحداح فاما من اعطى
هو ابو الدحداح واما من بخل واستغنى صاحب النخلة وقوله
يصليها الا الاشقى الذي لم [illegible] صاحب النخلة وقوله وسيجنبها
الاتقى هو ابو الدحداح وكان النبي صلعم يمر بذلك الحائط الذي
اعطاه ابو الدحداح في ثمن النخلة المائلة وعروقه دانية فيقول عروق
لابي الدحداح في الجنة واذا كان كذلك فادعاء الاجماع على ان المراد

من الآية احد الشخصين المذكورين نكون بالحل لا سلمنا ان المراد احدهما
لكن لا نم ان المراد من الاتقى لا يجوز ان يكون عليا قوله لان من صفة
الاتقى ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وعلى ما كان كذلك لانه
نشا في تربية النبي وانعامه قلنا ان كان المراد بقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى
وان كان المراد به انه لا يكون
من احد من المؤمنين له نعمة تجزى كما دل عليه سببا وان لا
ابو بكر افضل الاتقى ما يفعل من ابتاء المال وانفاقه في سبيل الله
ابتغاء مرضات الله ليكافى عليها بنجد ما عند احد من الخلق لا ابتغاء وجه
ربه الاعلى فلا نم انه لا يجوز ان يكون المراد عليا وكونه
في انعام النبي ... النبي ... المؤمنين له حرمه
ومما يدل على ان المراد بالاتقى هو على قوله في حقه ويطعمون
الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا انما نطعمكم لوجه الله
لا نريد منكم جزاء ولا شكورا سلمنا ان المراد ابو بكر لكن ...
ههنا بمعنى التقى ذات جابر كما قال طرفة
تمنى رجال ان اموت ... فتلك سبيل لست فيها باوحد
... دون افعل ... نه لو كان افعل التفضيل لزم ان يكون
المراد به انه اتقى من جميع المؤمنين فيلزم ان يكون ابو بكر
افضل من النبي وهو باطل واذا كان كذلك فلا يلزم منه الافضلية
لان المراد بقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم هو ان
هو الذي يكون اتقى من جميع المؤمنين وهو النبي صلعم فان قلت
انما لا يجوز ان يكون المراد به افعل التفضيل ان لو كان المراد به
هو اتقى من جميع المؤمنين اما اذا كان المراد به هو ان يكون اتقى من بعض
المؤمنين فذلك جايز قلت سلمنا جوازه لكن لا يلزم الافضلية

لو جميع الاول انا لا نم ان عليا داخل في ذلك البعض حتى يكون
الاتقى ... ل منه الثاني ان الاكرم عند الله تعالى هو الذي
هو اتقى من جميع المؤمنين كما قال تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم
لا اتقى من بعض المؤمنين واما قوله صلعم ما طلعت شمس الحديث
فبتقدير صحته لا يدل على افضلية ابي بكر مطلقا لانه اخبر
عن الماضي فجاز ان يكون وقت ورود النص ابو بكر افضل
من على ووقت الامامة على افضل من ابي بكر واما الحديث الثاني
فمن صحيح ولا متواتر عندنا فلا يقوم حجة علينا بل الحق
ان الحديث الاول ايضا غير صحيح فان الامام محيى السنة لما
اورده في كتاب المصابيح فهذا الحديث لو كان من الصحاح او
من الحسان او من الاحاديث الغريبة لكان اورده فيه
كما ذكر وصدر المصابيح بل انما تركه لانه اما موضوع او
كما ذكر ايضا قال الخامس اقول
هذا الحديث ظاهر عن الشرح والمراد من المطاعن ما نقل
في حق ابي بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم وفي مجالها
المبسوطة في كتاب نهاية العقول فمن اراد الاطلاع عليها
فليطالعها وهذا اخر كتاب شرح الطوالع

والله اعلم بالصواب
والحمد لله والصلوة على محمد واله



احمد ...

المراد بالصحاح والتصنيف لضعفه وبعد
قوله عليه السلام ما بلغ مدّ احدهم ولا نصيفه
ما بلغ هذا القدر اليسير من فضلهم والاعتقاد
... ح

هذا شرح العبدي بيد كمترين
الحسام بن محمد بن فاضل
بالبيعة في بلدة اسلامبول



